

Die Vorstellung in der Polemik
zwischen
Reinhold, Schulze und Fichte 1792-94

Karl Spickhoff

1961

DIE VORSTELLUNG IN DER POLEMIK ZWISCHEN
REINHOLD, SCHULZE UND FICHTE 1792-94

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Karl Spickhoff

München 1961

Gutachter: Professor Dr. R. Lauth
Referent: Professor Dr. W. Stegmüller

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Februar 1961



I N H A L T

	Seite
I. Vorwort	1
II. Die geschichtlichen Umstände der Auseinandersetzung	3
III. Das Verhältnis der "Neuen Darstellung..." Reinholds, des "Aenesidemus..." Schulzes und der "Rezension" Fichtes zueinander	15
IV. Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens	22
V. Erste Erörterung des zwischen Reinhold, Schulze und Fichte strittigen Grundproblems	41
VI. Systematische Erörterung des Wesens der Vorstellung nach Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794	51
VII. Erneute Erörterung des zwischen Reinhold, Schulze und Fichte strittigen Grundproblems, Auflösung der Widersprüche	58
Anmerkungen	69
Literaturverzeichnis	81
Namenregister	83
Lebenslauf	84



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555621_0024

I. V O R W O R T

Nach Beendigung der vorliegenden Arbeit fand ich in einem Brief Fichtes an Friedrich Heinrich Jacobi (vom 3. 5. 1810) einen Hinweis über Möglichkeiten und Grenzen seiner Philosophie, der seinen früheren Schriften und auch der Rezension des Aenesidemus von Schulze fehlt. In diesem späten Brief reflektiert Fichte auf eine absolute Realität, gegen die alles Erkennen nur Schema, und Erkenntnis- oder Wissenschaftslehre nur wieder Schema dieses Schemas sein kann. Hierdurch wird die absolute Handlung, von der er in seiner Frühphilosophie allein ausgeht, eingeschränkt und untergeordnet und damit ihre Absolutheit im strengen Sinne aufgehoben. Die absolute Handlung der Rezension des Aenesidemus und der "Grundlage ..." wird als ein unfreies Schematisieren erkannt und damit von der Wahrheit dieses Schemas unterschieden. Sie bleibt somit lediglich absolut als Schematisierung der absoluten Vernunft. Daß dieses Bilden der Vernunft in seiner Gesetzmäßigkeit in einer Handlung gründet, die selbst nicht mehr ableitbar ist, darauf liegt die Hauptbetonung der frühen Schriften Fichtes. Daß er diese Handlung wegen ihrer Priorität vor jeder Tatsache absolut nannte, hat aber auch die Irrtümer verschuldet, durch die schon seine Zeitgenossen sein System für atheistisch halten mußten. Diese Handlung, von der Fichte als einer Tathandlung auch schon in der Rezension spricht, ist wohl absolut, aber eben absolut nur für uns; d. h., indem wir diese Handlung erkennen (und die Weise dieser Erkenntnis läßt sich jedem vernünftigen Wesen demonstrieren), erkennen wir zugleich, daß wir von der Wahrheit absolut getrennt sind, eben durch diese Handlung. Da aber diese Handlung jene Wahrheit voraussetzt, ist letztere allein absolut, unser Erkennen aber nur Schema, und dessen Erkennen nur wieder Schema des Schemas, wie Fichte in dem Brief an Jacobi behauptet.

Wahrheit und Schema dieser Wahrheit, durch eine absolute Handlung getrennt, dieses späte Bekenntnis Fichtes, was enthält es anders, als das Hauptanliegen der Schriften Kierkegaards, der unsere Existenz erfaßt als ein Gehaltensein zwischen der Endlichkeit und dem Absoluten, das wir in der Approximation nie erreichen! Die Approximation, der absolute Zustand unserer Existenz für Kierkegaard, ist bei Fichte abgeleitet aus dem Ansatz einer absoluten Handlung. Das Absolute als eine Einheit, die sowohl absolute Handlung als auch die nie endende Approximation an das Absolute unter sich begreift, herauszuarbeiten, war eines der Anliegen dieser Arbeit.

Die Kritik des Verfassers an der Schulzerezeption Fichtes richtet sich somit

wesentlich gegen das Fehlen der Bedingung, der das absolute Ich untergeordnet sein muß. Die Charakteristik seiner Philosophie, die Fichte in dem genannten Brief an Jacobi gibt, rechtfertigt sowohl diese Kritik, als sie auch die Gültigkeit, die die Wissenschaftslehre erst innerhalb dieser Kritik erhält, bestätigt, und mag darum hier wörtlich zitiert werden:

"Wir werden durch unsere natürliche Geburt keineswegs in eine Welt der Wahrheit, sondern in eine Schatten- und Nebelwelt hineingeboren. Um diesen unfreien Schematismus abzustreifen, erhielten wir das freie Vermögen zu schematisiren, damit wir die Schemen, die wir ohnedies nicht dafür ansehen, durch andere, die wir als solche erkennen, auflösen.

Dieses Verfahren der Spekulation durchgeführt kann freilich nur damit endigen, daß das höchste für sich Bestehende (als das absolute Faktum der Erscheinung Gottes) vernichtet, und in ein bloßes Schema verwandelt werde (nicht Erscheinung schlechtweg, schema primum bleibe, sondern Erscheinung der Erscheinung, schema secundum werde)! Nun wird aber hoffentlich unser Philosoph wissen, was er selbst getrieben hat, und nicht dieses letztere, sein Produkt, sondern das erste für das Wahre und Rechte halten, und diesem sich hingeben. Er wird nicht das Wissen an die Stelle des Lebens setzen, und durch dieses sich mit dem Leben abfinden wollen, sondern, gerade zufolge seiner Erkenntniß vom Wesen des Wissens eben leben".

II. DIE GESCHICHTLICHEN UMSTÄNDE DER AUSEINANDERSETZUNG

Karl Leonhard Reinhold (geb. 1758 in Wien, seit 1787 Professor der Philosophie an der Universität Jena; später, von 1794 an, Professor der Philosophie an der Universität Kiel, gestorben 1823)¹⁾ war durch die Herausgabe seiner "Briefe über die Kantische Philosophie"²⁾ in die entscheidende philosophische Debatte seiner Zeit eingetreten und hatte mit ihnen das Wohlwollen Kants und das Interesse einer an Zahl bis dahin nicht erreichten Gemeinde von Anhängern für die Philosophie Kants gewonnen.

Diese "Briefe ..." sind der Niederschlag des ersten Stadiums einer Beschäftigung Reinholds mit der Philosophie Kants, in welchem er lediglich versucht, die nach seiner Meinung wichtigen Ergebnisse der Kantischen "Kritik der reinen Vernunft"³⁾ (- die "Kritik der praktischen Vernunft" und die "Kritik der Urtheilskraft" erschienen erst später -) für die traditionellen Aufklärungsfragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu interpretieren und einer breiteren Schicht des lesenden Publikums die Einsicht in die von Kant versuchten Lösungen dieser Fragen zu vermitteln. Kants Briefe⁴⁾ an Reinhold, die diese Interpretation betreffen, zeigen freudige Zustimmung und dankbare Anerkennung dafür, daß der Sinn seiner kritischen Philosophie richtig erfaßt worden sei.

Die "Briefe über die Kantische Philosophie" sind allerdings nicht Reinholds erster schriftstellerischer Versuch, wohl aber das erste Resultat einer Auseinandersetzung mit der kritischen Philosophie Kants, die Reinhold in der Folge zur Konzeption seiner Elementarphilosophie führte, die die Lehrstücke der kantischen Kritik in einer Theorie des Vorstellungsvermögens zusammenzufassen und zu verbessern suchte. Diese Elementarphilosophie⁵⁾ ist Reinholds philosophisches Hauptwerk und das reife Ergebnis seiner Versuche, die Resultate der Kantischen Philosophie aus einem höchsten Prinzip abzuleiten und dadurch erst im vollen Sinne zu beweisen.

Zu den klaren Darlegungen der "Briefe über die Kantische Philosophie" hatten Reinhold sowohl sein philosophisches Talent als auch eine streng wissenschaftliche Erziehung befähigt. Nach Beendigung der Gymnasialzeit weilte der älteste Sohn eines Arsenalinspektors als Novize mit 14/15 Jahren ein Jahr lang (1772/73) im Jesuitenkloster St. Anna in Wien. Als dieses im Zuge der Ordensaufhebung durch Clemens den XIV. 1773 geschlossen wurde, trat er

(1774) in den Barnabitenorden ein (d. h. in den Orden der regulierten Kleriker des hl. Paulus, der sich nach der ihm eingeräumten Mailänder Kirche St. Barnabas so nannte und sich vor allem dem Unterrichte und der Seelsorge widmete). In diesem Orden übernahm Reinhold mit 24 Jahren (1782) das Amt eines Lehrers der Philosophie; und noch später rühmte er die wissenschaftlichen Möglichkeiten, die sich ihm dort eröffnet hatten. In seinem Denken gewann nunmehr der Rationalismus seines Zeitalters derart die Oberhand, daß er schließlich zu einem Bruch mit seinen religiösen Anschauungen führte. Er floh 1783 unter tätiger Beihilfe des Leipziger Professors Ch. F. Petzold nach Leipzig, wo er sich zum Studium an der Universität einschrieb und vor allem Platners Vorlesungen folgte, und ging ein Jahr darauf (1784) nach Weimar. Hier kam er in enge geistige und persönliche Beziehung zu Wieland und wurde Mitherausgeber von dessen "Teutschem Merkur". Die Aufsätze, die Reinhold in diesem veröffentlichte⁶⁾, entstanden zum Teil vor seinem Bekanntwerden mit der Kantischen Philosophie und sind weniger philosophisch als weltanschaulich relevant.

Das Motiv, das Reinhold zu Kants Philosophie führte, war sein Interesse am freien Vernunftgebrauch in Fragen des religiösen Glaubens, den er - nach Aufgabe seines Katholizismus - gegen den heraufkommenden Irrationalismus einer Gefühlsphilosophie einerseits, den rationalistischen oder empiristischen Atheismus andererseits zu verteidigen bemüht war. Von diesem Anliegen wurde er weitergeführt zu einer Untersuchung über den Geist seines Zeitalters überhaupt. Als Vertreter einer Vernunftreligion kam es Reinhold gar sehr auf das Vorrecht der Vernunft und die Abwegigkeit dessen, was er als Schwärmerie ansehen mußte, an. Dieses Vorrecht sah er durch Kants kritische Philosophie endgültig befestigt. "Der von Ihnen entwickelte moralische Erkenntnisgrund der Grundwahrheiten der Religion", schreibt Reinhold an Kant, "(...) hat mich zuerst zum Studium der Kritik der reinen Vernunft eingeladen."

Die "Briefe..." hatten einen außerordentlichen publizistischen Erfolg und führten Reinhold 1787 auf den Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Jena⁷⁾. Sie fanden auch Kants vollen Beifall, den er 1788 zuerst im "Teutschen Merkur" öffentlich aussprach. Die Lehrtätigkeit zwang Reinhold, die systematischen Voraussetzungen des Kantischen Kritizismus überhaupt methodisch zu überdenken, wozu er die Sekundärliteratur und das polemische Schrifttum seiner Zeit heranzog. Dabei fielen ihm die Mißverständnisse der Kantischen Philosophie besonders bei den Anhängern der Leibniz-Wolffschen Philosophie auf. Wurde sie von diesen öffentlich angegriffen, so war es noch ärger, daß sie von den Anhängern Kants fast durchgängig falsch verteidigt wurde.

Reinhold gewann die Überzeugung, die kritische Philosophie gegen alle Angriffe der Gegner besser verteidigen zu können, wenn er sie durch eine neue, noch grundlegendere Theorie der Vorstellung begründete und aus einem Einheitspunkte ableitete. Gerade der verschiedene Begriff, den Kant und seine Anhänger einerseits, seine Gegner andererseits von der Vorstellung hatten, schien Reinhold der Hauptgrund dafür, daß man die wissenschaftliche Fundierung der kritischen Philosophie immer wieder verkannte. "Es ist schlechterdings unmöglich", führt Reinhold im § 5 des 1. Buches seiner "Neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" aus, "sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntnisvermögens zu vereinigen, solange man über das Wesen des Vorstellungsvermögens verschieden denkt". So entstand die Reinholdsche Elementarphilosophie, deren Grundanliegen es ist, über dasjenige, von dessen Vorhandensein alle Philosophen überzeugt sind, über dessen Wesen aber Uneinigkeit herrscht, über die Vorstellung nämlich, Klarheit zu schaffen. Von dieser Grundlage aus sollten Wesen und Grenzen der Erkenntnis bestimmt werden. Die Bestimmungen der Erkenntnis ihrerseits sollten wissenschaftliche Moral- und Religionslehre ermöglichen.

Für die Entstehung der Elementarphilosophie Reinholds gibt dessen Sohn und Biograph, Ernst Reinhold, sehr zutreffende und aufschlußreiche Gründe an (in "Karl Leonhard Reinholds Leben und literarisches Wirken", 1825, Jena). S. 53 schreibt er: "Indem Reinhold über die Ursachen der Verkennung des wahren Sinnes der Kantischen Theorie, der sich nach seiner Meinung so viele geübte und bewährte Selbstdenker schuldig machten, sorgfältig nachdachte und von neuem die Bemerkungen der Gegner mit dem Inhalte der Kantischen Deduktion verglich, fand er in diesem selbst einen bisher nicht wahrgenommenen Grund der Mißverständnisse, denen er unterlag, und faßte er die Ansicht: Kant habe zwar in seiner Darstellung des menschlichen Erkenntnisvermögens die in dem Erkennen zusammenwirkenden Gemütsstätigkeiten und die Gesetze derselben entdeckt, aber noch eine große Frage, die Gültigkeit seiner Bestimmung derselben betreffend, unbeantwortet gelassen, die doch aufs Reine gebracht sein müsse, wenn die Richtigkeit seiner Entdeckungen allgemein anerkannt werden solle". Wenige Seiten später⁸⁾ gibt Ernst Reinhold dann den entscheidenden Problempunkt in Kants Philosophie an, der seinen Vater zu dem Entwurf der Elementarphilosophie veranlaßt habe. Ernst Reinhold zeigt klar die methodischen Gründe, die zu der Elementarlehre geführt haben, die im Gegensatz zu Kant nicht analytisch (von den Prinzipiaten zum Prinzip), sondern synthetisch (vom Prinzip zu den Prinzipiaten) verfährt, ein Verfahren, das auch das Fichtes werden sollte. Ernst Reinhold sieht für diese

methodische Umkehrung die folgenden Gründe: "Da nun Kant annimmt, daß die Sphäre der reinen Vernunftkenntnis beschränkt ist auf die Begründung der Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit unserer Gemüthsthätigkeiten, so setzt er voraus, daß außer diesen Thätigkeiten, die zwar reale sind, aber unserer Subjektivität angehören, nichts anderes Reales, kein anderer objektiv existierender Gegenstand für unsere Erkenntnis vorhanden sein kann, als ein solcher, dessen Stoff durch Affektion der Sinnlichkeit gegeben ist. Diese Voraussetzung ist bei Kant eine unbewiesene Hypothese geblieben. Die Frage: warum ist es so, oder die hier gleichbedeutende: woher wissen wir denn mit Zuverlässigkeit, daß unser Geist in allem Erkennen objektiver realer Gegenstände an den erwähnten Stoff und an die von Kant entdeckten Formen gebunden ist, dürfen wir nicht als durch die Kritik schon beantwortet betrachten, weil nach ihr hierauf sich nur erwidern läßt, daß allein auf diese Weise die wirkliche Erfahrung möglich ist. An dieser Erwidern würde der Fehler der *petitio principii* offenbar sein, wenn sie als Beweis für die Zuverlässigkeit der Kantischen Theorie geltend gemacht werden sollte. Wir haben also in jener Frage ein durch Kants Zergliederung nur vorbereitetes, keineswegs aufgelöstes Problem, dessen Lösung aber der Endpunkt ist, zu dem wir auf dem Wege der analytischen Forschung gelangen können".⁹⁾ Da Karl Leonhard Reinhold Philosophie als strenge Wissenschaft konzipiert, sucht er sie als System zu begründen. Das bedeutet aber, daß er, über den Standpunkt der bloßen Kritik hinaus, seine Theorie des Vorstellungsvermögens aus einem obersten Grundsatz zu entfalten sucht und nicht mehr mit Kant sich begnügt, allein die apriorischen Formen der einzelnen Vorstellungsarten (Anschauung, Verstandesdenken, Vernunftdenken) aufzuweisen. Ernst Reinhold charakterisiert deshalb die Methode durchaus richtig, wenn er schreibt: "Es muß das Bezeichnete, was von ihm (Kant) zwar mit vollkommenem Recht, jedoch ohne Erweis, angenommen worden ist, und was nur in den Augen der Wenigen, die nach seinem Vorgange durch den mühsamen Weg der Analysis glücklich sich hindurchgearbeitet haben, gleiche Evidenz, wie für ihn selbst hat, zum Folgesatze von unbestreitbaren Prämissen gemacht, es müssen die letzten Gründe seiner transscendentalen Bestimmungen, von denen er geleitet worden ist, ohne daß sie bei ihm zum deutlichen Bewußtseyn gelangten, aufgesucht und in obersten Grundsätzen ausgesprochen werden. Dann wird es allen Denkern gelingen, auf dem viel leichteren, auf dem entgegengesetzten synthetischen Wege, ausgehend von den höchsten Principien der philosophischen Selbsterkenntniß, sich von der Wahrheit der Kantischen Erkenntnißlehre zu überzeugen".¹⁰⁾

Karl Leonhard Reinhold teilt den formalen Apriorismus Kants. Für ihn ist Philosophie "Wissenschaft desjenigen, was durch das Vorstellungsvermögen bestimmt ist", d. i. aber des Vorstellbaren. Er versucht deshalb, eine Theorie des Vorstellbaren überhaupt zu begründen, indem er aus dem Begriff der Vorstellung alles entfalten will, was unveränderlich im Vorstellungsvermögen liegt. (Später wurde ihm das Bewußtsein der eigentlich grundlegenden Begriff und die Vorstellung ein Entfaltungsmoment zusammen mit Subjekt und Objekt.) Das aber ist ein erschöpfbares, geschlossenes Ganzes. Dieses ist Gegenstand der reinen Philosophie als Wissenschaft, eben der von Reinhold so genannten Elementarphilosophie, die aller angewandten Philosophie als das eine Fundament zugrundeliegt.

Der synthetische Begriff der Vorstellung wird als "Begriff einer durch sich selbst einleuchtenden" Tatsache aus dem Bewußtsein geschöpft, indem über das Bewußtsein reflektiert wird. Aus dem Satz des Bewußtseins werden lehrmäßig ("dogmatisch") alle Grundsätze der reinen Philosophie entfaltet. "In der Wissenschaft des Vorstellungsvermögens, welche auf dem Satze des Bewußtseins zuletzt gegründet ist, erscheinen (...) unter den streng erwiesenen Lehr- und Folgesätzen die kantischen Begriffe von der Erfahrung und ihrer Möglichkeit und dem synthetischen Urteil a priori durch vollständige Expositionen in ihrer durchgängigen Bestimmtheit aufgestellt, und die Grundsätze der Kritik werden zu wissenschaftlichen Folgesätzen der Elementarphilosophie" ("Über das Fundament des philosophischen Wissens", Jena, 1791.¹¹⁾

"Die (...) Elementarphilosophie", sagt Reinhold zu seiner Methodik, "gründet auf vollständige Expositionen, was die (Kritik) aus unvollständigen folgert, leitet aus den letzten (...) Prinzipien her, was diese aus subalternen (...) Begriffen geschlossen hat; führt systematisch auf eines zurück, was diese philosophisch aus vielen abstrahiert; stellt dogmatisch (d. h. lehrmäßig!) auf, was diese kritisch vorbereitet". ("Über das Fundament ...")¹²⁾ Eine bemerkenswerte Kritik der methodischen Umkehrung, wie sie die Elementarphilosophie gegenüber der kritischen versucht, gibt Max von Zynda in seinem Buch "Kant - Reinhold - Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs"¹³⁾: "Damit begann freilich Kant seine Arbeit, mit der Unterscheidung der Erkenntnisse a priori und a posteriori". Gerade dieses Ansatzes wegen aber wendet sich Zynda gegen Reinhold: "Das Spezifische zurücktreten lassen und das Gemeinschaftliche suchen heißt (...) nicht Kant fortsetzen, sondern hinter seinen Ausgangspunkt zurückgehen, die Absonderung wieder auf-

heben oder doch beide gesonderten Elemente als Arten eines Gemeinschaftlichen darstellen. Das Gemeinschaftliche aber sondert sie nicht, gibt mithin auch der Bedeutung, welche auf der Sonderung beruht, nichts hinzu, nimmt ihr freilich auch nichts, ist für sie ohne jeden Belang". Insofern damit ein ontologischer Monismus abgewehrt werden soll, hat Zynda zweifellos recht. Insofern aber die Philosophie Kants eine kritische sein will, d.h. überall un-nachgibig die Frage stellt, "Wie kann ich wissen, daß ...", muß sie jedes Lehrstück im Wissen begründen, und insofern wird sie methodisch immer nur in einem einheitlichen System ihren Abschluß finden.

Den ersten Versuch, die Resultate der Kantischen Philosophie auf einem eigenen und neuen Wege abzuleiten, veröffentlichte Reinhold 1789 (also noch vor Erscheinen der "Kritik der Urtheilskraft") unter dem Titel: "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (bei C. Widtmann und J. M. Mauke, in Prag und Jena). 1790 folgte eine erste Berichtigung und Umarbeitung unter dem Titel "Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen von Karl Leonhard Reinhold. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend". (Jena, bei J. M. Mauke). In diesen "Beyträgen ..." findet sich als III. Abhandlung eine "Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie"¹⁴), die eine knappe, systematische, dogmatische Darstellung der Elementarlehre darstellt. Diese "Neue Darstellung ..." liegt der Kontroverse zwischen Reinhold, Schulze und Fichte zugrunde und ist deshalb im Weiteren für uns vor allem relevant.

Zu den Gegnern der kritischen Philosophie aus der "alten Schule", die Reinhold durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens zu gewinnen suchte, gehörte (neben Schwab, Flatt u. a.) auch Gottlob Ernst Schulze (meist nach seinem bedeutendsten Buche auch Aenesidemus-Schulze oder kurz Aenesidemus genannt). (1761-1833).¹⁵ Geboren 1761 auf Schloß Heldrungen in Thüringen als Sohn des Schloßverwalters, studierte er nach Verlassen des Gymnasiums schulpforta, wo er Coactone FICHTE war (1774-1780) (vgl. "Pförtner Stammbuch 1543-1893". Berlin 1893, S. 279), von 1780 an in Wittenberg Theologie, Logik und Metaphysik und wurde 1783 Magister der Philosophie und Dozent. Der Öffentlichkeit wurde er zuerst durch seinen "Grundriss der philosophischen Wissenschaften" (Bd. 1 1788, Bd. 2 1790, Wittenberg) bekannt. Auch gab er eine Vorlesung "Über den höchsten Zweck des Studiums der Philosophie" (1788, Leipzig) heraus. Der "Grundriss ..." verschaffte ihm 1788 einen Ruf als o. Professor der Philosophie an die damalige Universität Helmstädt, an der er 22 Jahre lang wirkte.

Schulze gilt den meisten Philosophiehistorikern als Skeptiker. Diese Charakterisierung muß aber als sehr einseitig angesehen werden, obwohl sie Schulzes eigenen Vorstellungen entspricht und zuzugeben ist, daß Schulze sehr energisch die skeptischen Ideen Humes vertritt. Schon Fichte erkannte jedoch, daß der vorgebliche Skeptizismus Schulzes in Wahrheit "auf einen sehr anmaassenden Dogmatismus ausgeht".¹⁶⁾ "Sowie das Wort: 'Vorstellungsvermögen' sein Ohr trifft", könne sich Schulze "dabei nichts Anderes denken (...), als irgend ein (rundes oder vierecktes?) Ding, das unabhängig von seinem Vorstellen als Ding an sich, und zwar als vorstellendes Ding existirt".¹⁷⁾ Tatsächlich sind skeptische und realistische Argumente bei Schulze nicht vermittelt, so daß man eigentlich nicht von einer eigenen Schulzeschen Philosophie sprechen kann. Einen eigentümlichen Beweis für diese Tatsache stellt auch der Umstand dar, daß bis 1910 noch keine Monographie über Schulzes Lehre vorhanden war.¹⁸⁾ Schulzes Realismus hat auch Hegel bemerkt, der dazu schreibt: "Die spekulative Philosophie wird von Schulze beständig so vorgestellt, als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung (...) vorliege" (in "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie", 1802). Charakteristischweise entspricht diesem dogmatischen Realismus eine völlige Unfähigkeit zu einem anderen als dem formallogischen Verstandesdenken. Für Schulze ist alles Denkbare Objekt und durch Hinordnung von Merkmalen auf ein Subjekt zu erfassen. Hinzu kommt eine sehr ausgeprägte Neigung, andere philosophische Lehren allein mit diesem Merkmalen denken und durch Anlegen des formalen Prinzips des Widerspruchs zu untersuchen, so daß man meist vergeblich nach einem eigenen Standpunkt des Kritikers fahndet.¹⁹⁾ Daß etwa festgestellte "Widersprüche" sich durch eine höhere Vernunftsynthese lösen könnten, scheint außerhalb des Horizontes von Schulzes Überlegungen geblieben zu sein.

Schulze war es nun, der den entscheidenden Angriff der Gegner der kritischen Philosophie gegen das Kantische System führte unter dem Titel "Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik" (o. O., 1792).²⁰⁾ Es ist in hohem Maße charakteristisch, daß sich dieser Angriff, der natürlich Kant galt, dennoch nicht unmittelbar gegen diesen selbst, sondern gegen seinen Schüler Reinhold richtete, dessen Fundamentallehre eine viel geeignetere Angriffsfläche bot, da sie systematisch aufgebaut war. Schulze fingiert als Anlaß der Herausgabe seines "Aenesidemus ..." in der Einleitung²¹⁾ das folgende Verhältnis: Von zwei philosophierenden Freunden, Aenesidemus und Hermias, ist

der letztere zu einem glühenden Verehrer der Kantischen Philosophie geworden. Er meldet Aenesidemus seine endgültige Bekehrung und teilt ihm mit, daß ihm die Elementarphilosophie Reinholds den Weg zu Kant erleichtert habe; er fordert den Aenesidemus auf, sich ebenfalls dieser Philosophie anzuschließen oder aber ihm die Gründe anzugeben, die ihn von einem solchen Schritte abhalten. Daraufhin verteidigt Aenesidemus (d. i. Schulze selbst) seinen "Skeptizismus" im Allgemeinen, dessen wirklicher Wert ihm bisher verkannt zu sein scheint, und seine skeptische Einstellung zu Kant und Reinhold im besonderen. Vom Skeptizismus im allgemeinen erklärt er, er bestehe in nichts anderem als der Behauptung, "daß in der Philosophie weder über das Daseyn und Nichtseyn der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Gränzen der menschlichen Erkenntnißkräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingiltigen Grundsätzen ausgemacht worden sey".²²⁾ Grund zu seinen besonderen Zweifeln an der Vernunftkritik Kants und der Elementarphilosophie Reinholds findet Schulze schon darin, daß Reinhold "einen ganz neuen Weg in der Spekulation hat aufsuchen müssen, um sich von der Gewißheit der Hauptmomente der kritischen Philosophie überzeugen zu können".²³⁾ Sich gegen Reinhold wendend fährt er fort: "Wie aber, wenn auch dieser neue Weg, der sogar schon von mehreren eifrigen Freunden der kritischen Philosophie als irre führend verworfen worden ist, fehlerhaft befunden werden sollte? Wie, wenn auch in der Elementar-Philosophie mit unerwiesenen und völlig unerweisbaren Sätzen gegen den Rationalismus und Empirismus gestritten worden wäre?".²⁴⁾ Schulze-Aenesidemus bekennt, daß auch er sich eine Zeitlang von dem Eifer und der Überzeugungskraft Reinholds habe mitreißen lassen und das für gefunden hielt, wonach er so lange geforscht hatte, nämlich ein festes begründetes System der Philosophie. Eine strenge Prüfung habe ihn dann aber zu der Überzeugung geführt, "daß es mit der Befriedigung der Forderungen des Skepticismus eine äußerst schwere Sache sey".²⁵⁾ So führt er denn gegen seinen Freund Hermias, und das heißt gegen Reinhold, so wie er ihn versteht, seine skeptischen und dogmatisch-realistischen Argumente ins Feld, von denen er überzeugt ist, daß sie die kritische Philosophie zum Sturze bringen.

Es sind im wesentlichen vier Ansatzpunkte, von denen aus Schulze seine Angriffe gegen die Fundamentallehre Reinholds vortreibt: 1. die (realistische) Voraussetzung eines Ding an sich, das in einem kausalgenetischen Beziehungszusammenhang mit der Vorstellung gedacht wird;²⁶⁾ 2. ein abschließliches und bloßes Verstandesdenken, dessen Gegenstand Gattungen und Merkmale sind;²⁷⁾ 3. ein skeptischer Zweifel an der Realität eines "bloß

Gedachten"28), und 4. die logischen Axiome.

Mittels dieser disparaten kritischen Momente versucht Schulze zu zeigen, daß Reinhold unerlaubte Aussagen über Wirkungen der Dinge an sich mache; daß er von der bloß denknotwendigen Vorstellungswesenheit auf ihr reales Sosein schließe; schließlich, daß er in seinem System Sätze entwickle, die nicht aus dem Ansatz folgten oder gar mit ihm im Widerspruch stünden.²⁹⁾ Das einzige, was Schulze bezeichnenderweise bei Reinhold nicht angreift, ist dessen Behandlung des Bewußtseinsproblems mit reinem Verstandesdenken. Dies sollte erst durch Fichte angegriffen werden.³⁰⁾

Es waren ganz besondere Gründe, die Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) veranlaßten, als dritter in die Auseinandersetzung zwischen Reinhold und Schulze, und damit zwischen neuerer und älterer Philosophie in Deutschland bedeutsam einzugreifen. Der Sohn des armen Bandwirkers von Rammenau hatte nur durch eine besondere Fügung seines Lebens die höhere Schule besuchen und infolge materieller Not nur unvollkommen Theologie und einiges andere studieren können.³¹⁾ Jahre vergingen, in denen er als Hauslehrer in Sachsen, der Schweiz und Westpreußen sein Brot verdienen mußte. Doch in diesen Jahren macht sich immer gebieterischer das eine große Anliegen seines späteren Lebens bemerkbar: die Vernunft auf ihr eigenes Ende hin zu durchdenken. Sein durch die Leibnizsche Schule bestimmter Determinismus führte ihn zunächst in einen schweren inneren Konflikt, in welchem sich ein deterministischer Deismus und religiöse Herzenssehnsucht unvereinbar gegenüberstanden.³²⁾

"Die Vortheile, die (dem philosophierenden Deisten durch sein System) entgegen, kann er einsehen; er kann sie mit der heissesten Sehnsucht wünschen; aber es ist ihm unmöglich, zu glauben. - Das einzige Rettungsmittel für ihn wäre, sich jene Speculationen über die Grenzlinie hinaus abzuschneiden. Aber kann er das, wann er will?"³³⁾ So notiert Fichte selber 1790, bevor er in Kants "Kritik der practischen Vernunft" das befreiende Werk in die Hand erhält. Die Situation ist für ihn, der immer noch Geistlicher werden will, um so drückender, als er weiß, wie weit die Überzeugung von diesem Determinismus auch unter den Theologen in Sachsen verbreitet ist. "Wenn alle academischen Dozenten, in Sachsen u. alle die in geistl. Ämtern stehen, auf ein(ma)l ihre Meinung sagten, so müste man sie alle (,) einige wenige alte Dorfpastores ausgenommen, absezen",³⁴⁾ schreibt er einmal an Johannes Tobler in Zürich. Und da bricht Kant den unerträglichen Zwang. "Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die 'Kritik der praktischen Vernunft' gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen. (...) Welch ein Segen für ein Zeitalter, in welchem die Moral von ihren Grundfe-

sten aus zerstört, und der Begriff der Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war"³⁵⁾, so lautet die erste enthusiastische Äußerung Fichtes nach der Lektüre dieser "Kritik". Man muß diesen Konflikt im Auge behalten, wenn man die Grundtendenz der weiteren Entwicklung Fichtes verstehen will. Nicht von Ungefähr wendet er sich nun vor allem einer intensiver Auseinandersetzung mit Kants "Critik der Urtheilskraft" zu,³⁶⁾ denn es geht Fichte ja um die Einheit des ganzen "Bewußt-Seins", d. h. der theoretischen und der praktischen Vernunft. Auch der "Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792, Königsberg), mit dem er sich Kant zu empfehlen sucht, der durch Vermittlung Kants rasch einen Verleger findet und Fichte mit einem Schlage berühmt macht, handelt von der Beziehung zwischen der theoretischen Theologie und der praktischen Religion.³⁷⁾ Immer ist es diese Einheit der Gesamtvernunft, die Fichtes tiefstes Anliegen ist.

In einem Briefe an Franz v. Reinhard (vom 20. Febr. 1793) finden wir dann zum ersten Mal den Namen Reinholds erwähnt, und zwar in einem sehr bezeichnenden Zusammenhang. "Ich habe die kritische Philosophie, nemlich ihrem Geiste nach, den weder Kant noch Reinhold dargestellt haben, und der mir nur dämmert immer für eine unüberwindliche Festung gehalten; auch sind mir wenigstens noch keine Einwürfe, selbst die Reinholdschen nicht ausgenommen (,) die jedoch bloß Kants Buchstaben treffen, vorgekommen, die sich auf etwas andres als : Misverständniße zu gründen geschieden hätten".³⁸⁾

In dieser Lage war es Schulze, der die neugewonnene Basis mit einmal zu erschüttern drohte. Zunächst war es ein äußerlicher Umstand, der Fichte auf Reinholds Gegner führte. Die Redaktion der "Allgemeinen Literatur-Zeitung" in Jena trug ihm, dessen "Versuch ..." sie enthusiastisch besprochen hatte, die Rezension des "Aenesidemus ..." an (- vielleicht gerade deshalb, weil Schulze der anonyme Autor einer ablehnenden, ja hämisch feindlichen Rezension des Fichteschen "Versuchs ..." in der "Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek" vom Jahre 1793³⁹⁾ war?). "Die Recension des Aenesidemus habe ich übernommen, und werde sie binnen einiger Zeit (...) einschicken", antwortet Fichte.⁴⁰⁾ Wann Fichte dahinter kam, daß Schulze bereits sein Gegner war, ist nicht mehr auszumachen; doch läßt sich vermuten, daß es erst während oder nach Abfassung der eigenen Rezension der Fall war. Am 8. März 1794 schreibt er jedenfalls an Hufeland: "In der Rez. des Aenesidemus bin ich jetzt mit mehreren harten Stellen schlecht zufrieden. Sie sind ganz gegen meine Absicht hineingekommen; denn ich wollte das Buch sanft, und schonend behandeln; gerade aus dem Grunde, weil ich

den Verf. für Rec. meiner O.K. in der A. D. B. halte".⁴¹⁾ Schulze hatte Fichte nicht weniger vorgeworfen als: er habe das Publikum absichtlich täuschen, seine Schrift für eine solche Kants genommen haben wollen und sich dadurch seinen literarischen Namen nur erschlichen. Gerade weil dies unwahr war, überließ Fichte die Verteidigung seinen Freunden an der "Allgemeinen Literatur-Zeitung".⁴²⁾

Alle Briefe Fichtes aus der Zeit der Entstehung der Aenesidemus-Rezension bezeugen, daß das Studium der Einwände Schulzes in ihm eine Krise bewirkte und für einen Augenblick lang die "unüberwindliche Festung" der kritischen Philosophie mit der Eroberung bedrohte. Der Zweifel Schulzes betraf ja nichts weniger als "das erste Princip" der Reinholdschen Philosophie überhaupt und drohte, "wenn er nicht abzuweisen wäre", "die ganze Philosophie zu zerstören, u. den unseeligsten Sceptizismus, weit härter, als den unwidersprechlich widerlegten Humeschen, an ihre Stelle zu setzen."⁴³⁾

Doch stehen wir damit schon an der Schwelle der Auseinandersetzung zwischen Fichte, Reinhold und Schulze um die Vorstellung selbst, so daß wir die historische Darlegung hier abbrechen können. Es genügt, daß wir darauf hingewiesen haben, welches Prinzip es war, aus dem Fichte die Frage angriff, um die es bereits zwischen Reinhold und Schulze ging. Wir werden sehen, daß der Ansatz Fichtes an diesem Problem ihn auf nichts geringeres als auf die Grundprinzipien seiner späteren Wissenschaftslehre führte, so daß die Rezension geradezu als eine Propädeutik zu dieser aufgefaßt werden kann.⁴⁴⁾

Wenige Jahre nach dem Erscheinen der Aenesidemus-Rezension Fichtes bekannte sich Reinhold offen zu dessen System. Dieses Bekenntnis, das von einer selbstlosen Wahrheitsliebe zeugt, die in der Geschichte der Philosophie nur wenige Beispiele findet, wurde Reinhold, ebenso wie sein noch späterer Übergang zu Bardili als Wankelmuth eines unselbständigen Geistes angerechnet. Daß die Freiheit zu einem solchen Bekenntnis bei einem Manne wie Reinhold nur durch eine tiefe religiöse Verbundenheit möglich war, blieb solcher Beurteilung natürlich verborgen. Ein Brief Reinholds an Baggesen vom 3. Febr. 1797⁴⁵⁾ enthält die Beweggründe dieses Bekenntnisses zur Philosophie Fichtes und läßt zugleich die tiefere Bindung Reinholds ahnen, die ihm eine solche Freiheit gab: "Durch eine Revision des Systems meiner Elementarphilosophie, die ich zum Behuf des zweiten Bandes meiner vermischten Schriften vorzunehmen hatte, sprang mir auf einmal die Unhaltbarkeit desselben in die Augen, Ich sah, daß ich (freilich auch nach Kant und mit Kant) das Transcendentale und das Empirische sich einander gegenseitig voraussetzen ließ, ohne an das

Princip ihres Unterschiedes und Zusammenhanges, von dem die Form der Philosophie als Wissenschaft gänzlich abhängt, gedacht zu haben. Ich fand dieses Princip durch Fichte aufgestellt, und die totalste Revolution, die in einem nicht unsystematisch eingerichteten Kopfe vorgehen kann, ging nun, und geht nun in dem meinigen vor. ... Es ist meine heiligste (...) Pflicht, (...) aus (den) brauchbaren Trümmern (meiner Elementarphilosophie) eine Sacristei für den Tempel der reinen Vernunft zu errichten, den Fichte begründet hat - laut - laut zu sagen, daß ich diese Begründung anerkenne". Einige Wochen später schreibt Reinhold an denselben Freund: "Sei über die Revolution, die Fichte in meinem Innern veranlaßt hat, ruhig. Sie ist freilich total, aber betrifft nur die wissenschaftliche Form meiner Überzeugungen. (...) So wenig mich die Kritik der reinen Vernunft um die Freiheit meines Geistes gebracht hat, so wenig und noch weniger wird dieses die Wissenschaftslehre, die entweder nun, ihrem Geiste nach gefaßt, rein wahr ist, oder durch Festhalten an ihrem Buchstaben reiner Unsinn, das aber - teuerlichste und abgeschmackteste Fiebergeschwätz von der Welt wird".⁴⁶⁾

Die historische Übersicht, die für die hier vorgesetzte Arbeit nötig ist, kann damit für unsere Zwecke als abgeschlossen gelten. Sie sollte den Blick auf eine Zeit eröffnen, die, mit Kant beginnend, Vermögen und Grenzen der Vernunft neu und endgültig zu bestimmen suchte. Diese Vernunft ist dieselbe, die, ohne von ihren Grenzen theoretisch zu wissen, durch empirische Tatsachen und das Bemühen, diese zu interpretieren, gezwungen, heute auch in den Naturwissenschaften ihre Grenze erfährt. Bei der Selbstbesinnung, um die sie nicht herum kommt - auch nicht außerhalb der Philosophie - kann sie im Studium der Problematik jener Zeit eine wertvolle Hilfe finden.

III. DAS VERHÄLTNIß DER "NEUEN DARSTELLUNG ..."
REINHOLDS, DES "AENESIDEMUS ..." SCHULZES UND
DER "REZENSION" FICHTE'S ZUEINANDER

Im Herbst 1793 schrieb Fichte an Niethammer¹⁾, offensichtlich bereits unter dem Eindruck der Beschäftigung mit Reinholds Elementarlehre und Schulzes skeptischer Kritik derselben: "... und nun mein aufrichtiges Bekenntniß, welches ich Ihnen unter vier Augen thue, daß ich mit (dem jetzigen Zustand der kritischen Philosophie) schlecht zufrieden bin. Meiner innigen Ueberzeugung nach hat Kant die Wahrheit bloß angedeutet, aber weder dargestellt, noch bewiesen. Dieser wunderbare einzige Mann hat entweder ein Divinationsvermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewußt zu sein; oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzutheilen; oder er hat sich gescheut, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reißen, die ihm über kurz oder lang doch noch zu Theil werden mußte. Noch keiner hat ihn verstanden; die es am meisten glauben, am wenigsten; keiner wird ihn verstehen, der nicht auf seinem eignen Wege zu Kant's Resultaten kommen wird, und dann wird die Welt erst staunen. - Nur ein paar Proben! - Erfahrung ist, sagt Kant, und baut auf diesen Satz einen Beweis, daß Erfahrung nicht möglich ist. Wer durch Erklärung der zwiefachen Bedeutung dieses Wortes bei Kant diesen Widerspruch lösen wird, der wird mehr finden, als er glaubte. Kant's Nachfolger aber dachten, sie müßten nur beweisen, daß Erfahrung wirklich sey. - Kant beweist, daß der Grundsatz der Causalität bloß auf Erscheinungen anwendbar sey, und nimmt dennoch ein Substratum aller Erscheinungen an; - ohne Zweifel vermöge dieses Gesetzes; wenigstens beweisen so seine Nachfolger. Wer uns zeigen wird, wie Kant zu diesem Substrat komme, ohne jenes Gesetz über seine Grenze auszudehnen, der wird Kant verstanden haben. - Kant stützt das Sittengesetz auf eine Thatsache (richtig, wenn es richtig verstanden wird), und seine Nachfolger glauben sich dadurch berechtigt, allenthalben, wo ihnen das Beweisen und Erklären etwas sauer ankommt, zu einer Thatsache *foi d'auteur* ihre Zuflucht zu nehmen, ohne zu bedenken, daß das gleiche Recht auch ihren Gegnern zukommen müsse, und daß mithin jeder Unsinn aus irgendeiner angeblichen Thatsache, für die kein weiterer Beweis gegeben wird, sondern bei der sich jeder auf sein Bewußtseyn beruft, bewiesen werden könne; ohne darthun zu können, warum sie mehr Glauben verlangen, als ihre Gegner. Es gibt nur Eine ursprüngliche Thatsache des menschlichen Geistes, welche die allgemeine Philosophie, und die theoretische und praktische, ihre zwei Zweige, begründet.

Kant weiß sie gewiß, aber er hat sie nirgends gesagt; wer sie finden wird, wird Philosophie als Wissenschaft darstellen. Der Erfinder wird keiner von denen seyn, welche geeilt haben, ihr System nach dem Studium der bloßen 'Kritik der reinen Vernunft' abzuschließen; und ich fürchte, daß keiner von diesen ihn je verstehen wird".

Diese Stelle, die wir in extenso zitierten, enthält zugleich die wichtigsten Stücke, die zwischen Reinhold und Schulze zur Verhandlung standen, und die Kernprobleme der späteren Fichteschen Wissenschaftslehre: feste Begründung der Philosophie als Wissenschaft, Erfahrung als Bezugspunkt des kritischen Systems, das Ding an sich und sein Verhältnis zur Erscheinung, apriorische Form und Tatsache des Bewußtseins, Einheit der Vernunft als theoretischer sowohl wie als praktischer. Fichte hat diese Fragen in Auseinandersetzung mit Kant Reinhold und Schulze durchdacht. Seine Rezension kann also einerseits nur von daher verstanden werden, verweist andererseits bereits auf sein eigenes System.

Daß Fichte Schulzes "Aenesidemus ..." gekannt hat, haben wir oben schon gezeigt und versteht sich von selbst. Welche Schriften Reinholds aber hat er gekannt? Mit Sicherheit nachweisen für den fraglichen Zeitraum läßt sich nur die Bekanntschaft mit dem 1. Band der "Beyträge ..." und mit der Schrift "Ueber das Fundament des philosophischen Wissens" (1791, Jena), die Fichte für das "Meisterstück" Reinholds gehalten hat.²⁾ Es läßt sich aber vermuten, daß ihm auch die zu seiner Zeit ja überaus viel gelesenen "Briefe über die Kantische Philosophie" und der "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789, Prag und Jena) gut bekannt waren.

Über die Auswirkungen der Kontroverse Reinhold - Schulze finden wir in verschiedenen Briefen Fichtes immer wieder die gleichen Bemerkungen. So schreibt er Ende 1793 an Johann Friedrich Flatt³⁾: "Aenesidemus, den ich unter die merkwürdigen Produkte unsers Jahrzehends zähle, hat mich von dem überzeugt, was ich vorher wohl schon ahndete, daß selbst nach Kants, u. Reinholds Arbeiten die Philosophie noch nicht im Zustande einer Wissenschaft ist, hat mein eignes System in seinen Grundfesten erschüttert, u. hat mich da sich's unter freiem Himmel nicht gut wohnt, genöthigt, von neuem aufzubauen". Desgleichen schreibt er an Heinrich Stephani (Dezember 1793): "Haben Sie den 'Aenesidemus' gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht!" Dann aber teilt er mit: "Freuen Sie sich mit mir der Ernte: ich habe

ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesamte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt". Und an Flatt in dem zuvor zitierten Brief:⁵⁾ "Ich habe mich überzeugt, daß nur durch Entwicklung aus einem einzigen Grundsätze Philosophie Wißenschaft werden kann, daß sie aber die eine Evidenz erhalten muß, wie die Geometrie (,)⁶⁾ daß es einen solchen Grundsatz giebt, daß er aber als solcher noch nicht aufgestellt ist: ich glaube ihn gefunden zu haben, u. habe ihn, soweit ich mit meiner Untersuchung bis jetzt vorgerückt bin, bewährt gefunden". Und wiederum an Stephani:⁷⁾ "Von dem neuen Standpunkte, den ich mir verschafft habe, kommen einem die neuern Streitigkeiten über die Freiheit sehr komisch vor, erscheint es einem drollig, wenn Reinhold die Vorstellung zum Generischen desjenigen machen will, was in der menschlichen Seele vorgeht. Wer das thut, kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er konsequent ist; er muß empirischer Fatalist werden!"

In sehr vorsichtiger, rücksichtsvoller und zugleich doch nichts verleugnender Form teilt Fichte schließlich dasselbe auch Reinhold mit:⁸⁾ "Die Recension des Aenesidemus in der A. L. Z.⁹⁾ als deren Verfaßer ich mich Ihnen nenne, wird Ihnen gezeigt haben - ich wünsche beides mit gleicher Evidenz - theils, wie sehr ich Ihre Untersuchungen schätze, und wie viel ich Ihnen verdanke, theils, wo ich auf dem Wege, den Sie so rühmlich gegangen sind, weiter gehen zu müssen glaube. Ich habe das System, auf welches ich dort hindeute, wenigstens dem grösten Theile nach, aber noch bei weitem nicht bis zur Mittheilung klar, entworfen. Und dennoch ist meine Uebereinstimmung mit Ihnen, nicht nur in den Hauptresultaten, sondern auch bis auf die kleinsten Bestimmungen (...) so gros, daß ich einer einstigen gänzlichen Uebereinstimmung mit Ihnen fast sicher entgegen sehe".

Alle angeführten Stellen beweisen noch einmal, was auch aus dem unmittelbaren Studium der Aenesidemus-Rezension hervorgeht, daß diese Rezension nur zu verstehen ist von der Reinholdschen Theorie des Vorstellungsvermögens her und auf die "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" (1794, Leipzig)¹⁰⁾ hin. Entstand sie doch in der gleichen Zeit, in der Fichte in "Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie" (Frühjahr 1794, bisher unveröffentlicht)¹¹⁾ seine Wissenschaftslehre entwarf und sie in Zürich im Hause Johann Kaspar Lavaters einem ausgewählten Kreise von Freunden und Bekannten vortrug. Von entscheidender Bedeutung im Zusammenhang unseres Themas ist jedoch, daß sich die Rezension auf Reinholds Vorstellungstheorie in der Form bezieht, die sie in der "Neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie" von 1790 erhalten hatte.

Die "Neue Darstellung ..." ist aber vor allem dadurch charakterisiert, daß sie nicht historisch abhandelt, sondern systematisch entfaltet. Was Reinhold in den "Beyträgen ..." von seinem "Versuch einer neuen Theorie ..." sagt: "Die Zurückführung der Hauptmomente der kritischen Philosophie auf einen allgemeingeltenden Grund (...) habe ich in meiner Theorie des V. V. zu leisten versucht. Wenn dieser Versuch nicht ganz mißlungen ist: so stellt er die ganze kritische Elementarphilosophie unabhängig von den Gründen, auf welchen sie in der Kr. d. r. feststeht, von neuem auf", ¹²⁾ das gilt in - wenn möglich - noch verstärktem Maße von der "Neuen Darstellung ...". Sie will streng systematisch entfalten aus dem obersten Prinzip, dem "Satz des Bewußtseyns"; sie tut dies in Lehrsätzen, denen Erläuterungen beigegeben sind.

Schulzes Gegenschrift richtet sich ebenfalls gegen diese "Neue Darstellung", deren §§ er stets zitiert, bevor er sich an ihre Kritik macht.

Fichte verteidigt in seiner Aenesidemus-Rezension Reinhold, soweit sein eigener neuer Standpunkt ihm dies erlaubt, gegen den skeptischen Realismus Schulzes, und zwar ist es eben die Theorie Reinholds in der Form der "Neuen Darstellung ...", die er zu sichern sucht. Dabei ergibt sich aber ein ganz eigentümliches Verhältnis, das für den hier vorliegenden Kontroversstand von größter Bedeutung ist,

Die "Neue Darstellung ...", von der im 1. Bande der "Beyträge ..." nur der "Erste Theil" erschienen ist, den Reinhold in eine "Fundamentallehre" und eine "Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt" unterteilt, umfaßt 89 Seiten und hat 44 Paragraphen. Von diesen bringt Schulze aber nur 36 im Wortlaut, um sie dann zu kritisieren, allerdings so, daß er auch von diesen nur einen Teil eingehend bespricht, einen Teil aber nur summarisch behandelt, um seine Kritik an den einzelnen Punkten nicht immer wiederholen zu müssen. Vor allem die die intellektuelle Anschauung betreffenden Ausführungen Reinholds vernachlässigt Schulze.

Fichte geht seinerseits ähnlich reduzierend vor wie Schulze. Er erwähnt einige der von Schulze zitierten Reinholdischen Paragraphen und einige der zugehörigen Kritiken des "Aenesidemus", spart sich aber andere Stellen mit der Begründung, daß sie übergangen werden könnten, weil sie durch seine bereits vorgetragenen Argumente im Ganzen schon widerlegt seien. So prüft er in extenso nur noch die Paragraphen 1 - 14 der "Neuen Darstellung ..." und ihre Kritik durch Schulze, und auch von diesen 14 nur den ersten so, daß seine Prüfung sowohl des Reinholdischen Lehrgehalts als auch der Kritik Schul-

zes an demselben den strengen Anforderungen an eine wissenschaftliche Rezension genügen kann. Den Paragraphen 1 Reinholds benutzt Fichte zudem noch, um den Leser mit dem ersten und noch vorläufigen Entwurf seines eigenen Systems bekannt zu machen, welches er später als Wissenschaftslehre ausgeführt hat. Die Art und Weise, in der er diese eigenen Ideen in der Rezension zum Vortrag bringt, zeigt eine sehr starke Überzeugung und Sicherheit in den wesentlichen Punkten seiner Philosophie, obwohl sie doch noch nicht systematisch durchgeführt ist. Das Verfahren, einen neuen Gedanken aus Anlaß einer Kritik vorzutragen, wurde von Fichte wohl auch genutzt, um seine polemischen und äußerst abstrakten Grundgedanken leichter an den Leser zu bringen, als es in einer sogleich streng deduzierenden Abhandlung möglich gewesen wäre.

Zu der Zeit, da er an der Rezension arbeitete, schrieb Fichte: "Wir werden, wie ich glaube, in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich thut"¹⁴⁾. In dieser Stimmung gab er auch der Rezension die Einheit des Inhalts, die Grundbedingung jeder philosophischen Erörterung ist. Diese ihre eigene Einheit, die die Rezension, wie schon gesagt, zu einer wichtigen Einführung und Vorschule zur Wissenschaftslehre macht, hat sie aber weder aus der relevanten Schrift Reinholds, noch aus der Schulzes. Sie aus der Schrift Schulzes zu entnehmen, hätte für eine gewöhnliche Rezension genügt. Durch die Eigenständigkeit der Rezension wird es dann allerdings auch möglich, daß Fichte den Mangel an Einheit in der "Neuen Darstellung ..." Reinholds übersieht (- absichtlich, unabsichtlich? -), welcher durch eine merkwürdige Inkonsistenz im § 5 die Möglichkeit verlor, von einem sicheren, absolutgewissen Satze ausgehend ein ganzes System von Sätzen aufzubauen, das in sich streng zusammenhängt, und damit auch den Zweck seiner Schrift verfehlte.

Schulze entdeckte diesen Mangel nicht, weil er selber keinen systematisch-geschlossenen Standort hatte und auch formal die Paragraphen Reinholds nur dann zusammenfassend prüfte, wenn er der Ansicht war, eine solche Zusammenfassung erledige auch Reinholds folgende Sätze. Der "Aenesidemus ..." erhält seine Einheit schließlich nur durch eine fortlaufende Wiederholung einiger weniger Irrtümer, deren Aufzählung Fichte sich zum Schluß mit Recht erspart.

Eine Stelle aus der "Vorrede" zum "Aenesidemus ..." ¹⁵⁾ ist bezeichnend für das Vertrauen Schulzes in den "common sense", das durch ein sehr unkritisches und unskeptisches Selbstvertrauen bedingt gewesen sein mag, als dessen

Folge die meisten Irrtümer der Schulzeschen Kritik zu werten sind. Danach rechnet er den Skeptiker zu der zweiten Hauptpartei der Philosophen, "welche nie die Alleinherrschaft irgend eines sichtbaren Oberhaupts in der philosophischen Welt anerkennen, sondern in Sachen der Philosophie sich einzig und allein den Aussprüchen der zwar unsichtbaren, aber in allen im Nachdenken geübten Menschen wirksamen Vernunft unterwerfen wollten". Ein solches Vertrauen auf die "faule Minerva", wie Fichte es nennen würde, läuft gegen alles philosophische Ethos.

Da der "Aenesidemus ..." Schulzes eine Kritik der Elementarphilosophie Reinholds sein will, hätte in ihm auch das Ganze des Reinholdschen Systems untersucht und erörtert werden müssen, wie weit Reinhold sein Vorhaben gelungen ist, ein sicheres Fundament der Philosophie aufzustellen und das Ganze des Bewußtseins daraus deduktiv zu entfalten. Schulze hätte also prüfen müssen, ob Reinhold in der "Neuen Darstellung ..." wirklich mit einem Satz beginnt, der sich zu den folgenden 43 Sätzen entfalten läßt, ohne daß diesem Satze etwas hinzugefügt wird, was nicht schon, wenn auch nur implizit und verborgen, in ihm enthalten ist. Er hätte ferner untersuchen müssen, mit welchen formalen Mitteln Reinhold einmal aufgestellte Begriffe analysiert und ob aus solchen Begriffen sich andere folgern lassen, wenn sie nicht schon zuvor durch Synthesis in die ersteren zusammengefaßt worden sind. Ein Etwas zu finden, durch und in dem sich die Vernunft selber vernimmt, um dadurch eine totale Meditation beginnen zu können, das war allerdings Reinholds Programm.

Schulze prüft aber jeden Paragraphen Reinholds für sich, ohne auf das Gesamtvorhaben der "Neuen Darstellung ..." einzugehen. Ohne sich auf die grundlegenden Schwierigkeiten einzulassen, aus einem einzigen fundamentalen Satze alles andere zu folgern, gibt Schulze Reinhold gegenüber vielmehr noch einen höheren an. So gewinnt sein Tun vereint mit dem Reinholds für den Leser die Komik von Streitenden, die den wertvollsten Schein aus einer Menge von vermutlich falschen Banknoten ermitteln wollen. Indem Schulze in seiner Kritik übersichtslos von Abschnitt zu Abschnitt der Reinholdschen Elementarlehre fortschreitet, verfällt er immer mehr dem Los des "Skeptikers" (wie er ihn selber versteht): Er beweist sehr beredt, was bei Reinhold falsch ist, ohne zeigen zu können, was dadurch nun positiv erwiesen ist. Denn die Gründe eines Skeptikers haben so lange die entscheidende Probe nicht bestanden, so lange sie nur widerlegen, ohne für sich selber stehen zu können. Immerhin argumentiert Schulze noch direkt und nimmt nicht zur ideologischen Verdächtigung seine Zuflucht, wie die vom

Hegelianismus infizierte "historische" Schule des 19. (und 20. !) Jahrhunderts.

Schulze übernimmt durch diese Weise seiner Kritik zwangsläufig die Einteilung Reinholds, ohne sich mit seiner Kritik zu einer Einsicht in den Sinn dieser Einteilung erheben zu können. Hätte Fichte nicht trotz des Vorhabens, eine Rezension zu geben, in Wahrheit eine zum überwiegenden Teil selbständigen und eigenen Ideen folgende Arbeit geleistet, so wäre ihm wegen des gleichen Fehlers, Paragraph um Paragraph zu folgen, dasselbe vorzuwerfen, da auch er keine zusammenhängende Prüfung des Ganzen des Reinholdschen Systems bringt. Möglicherweise hat er eine solche Prüfung aber auch aus persönlichen Gründen gemieden.

Der Aufbau dieser Dissertation ist von dem Bestreben bestimmt, nicht einfach Reinhold, Schulze oder Fichte recht zu geben oder sie durch Einführung eines eigenen Standpunktes in die Kontroverse ad absurdum zu führen, sondern die Konzeption jedes dieser Denker zur Darstellung zu bringen, um dann den principes inter pares durch sich selbst hervortreten zu lassen.

Die vorliegenden Ausführungen haben deutlich gemacht, daß wir nur mit Reinholds "Neuer Darstellung ..." beginnen können, da sie der Bezugspunkt alles anderen ist. Wir versuchen diesen Ansatz immanent zu kritisieren und wenden uns dann erst den Kritiken Schulzes und Fichtes zu. Gingen wir anders vor, so entstünde nur eine weitere Rezension Reinholds oder Schulzes und Fichtes, die den bereits durch Reinhold vorbestimmten Grundaufriß unbeschoren übernehme und der Übersichtslosigkeit Schulzes verfiere, der an einer bloßen Kritik einzelner Sätze und Begriffe hängen blieb.

Weil sich herausstellen wird, daß Fichte der Lösung des Problems in seiner Rezension am nächsten kommt, werden wir uns in einem eigenen Kapitel auf die systematische Entfaltung des Fichteschen Ansatzes in dessen nachfolgender "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" beziehen, um den unentfalteten Sinn gewisser Fichtescher Ansätze in der Rezension voll in den Ansatz zu bringen.

IV. REINHOLDS THEORIE DES VORSTELLUNGSVERMÖGENS

Im 1. Paragraphen seiner "Neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie"¹⁾ formuliert Reinhold den Satz, der den systematischen Schlußstein seiner gesamten Theorie des Vorstellungsvermögens bilden soll, den Satz des Bewußtseins: "Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen".

Von diesem Satz des Bewußtseins sagt Reinhold in der Bemerkung zum Paragraphen I selbst, daß er unmittelbar nichts anderes "als die Thatsache" ausdrücke, "die im Bewußtseyn vorgeht".²⁾ Die Begriffe Vorstellung, Subjekt und Objekt hingegen gewinne er nur mittelbar, "in wieferne sie durch jene Thatsache bestimmt werden".

Reinhold bedient sich aber noch zweier weiterer Begriffe, auf die er in der Bemerkung zum Lehrsatz merkwürdigerweise nicht zurückkommt, der Begriffe "Unterscheiden" und "Beziehen". Reinhold bemerkt also ein Unterscheiden im Bewußtsein, durch welches Begriffe hervortreten, und kennzeichnet damit eine besondere Handlung des Unterscheidens, bei der das Unterschiedene nicht schon vorhanden (und durch Begriffe gedacht) ist, v o r d e r es das Unterschiedene nicht schon "gibt", sondern durch die es erst "hervorquillt". Hierdurch erkennt Reinhold Begriffe an, die sich nicht auf ein ihnen schon vorgegebenes Sein beziehen, das insofern unabhängig von ihnen gedacht wäre. Das Denken eines unabhängigen Seins und dessen Unterscheidung vom Subjektsein ist vielmehr gerade die Tatsache, die im und mit dem Bewußtsein vorgeht, dessen Begriffe sich darum nicht schon auf ein Sein beziehen können.

Das Unterscheiden, das Reinhold hier ansetzt, ist also eine erste freie Handlung, da es sich nicht von der Verschiedenheit mehrerer Objekte herleitet, die schon durch verschiedene Begriffe gedacht sind, sondern Begriffe entwirft, denen (noch) gar kein äußeres Sein entspricht und die darum auch durch nichts anderes bestimmt sind als durch das Unterscheiden (und Beziehen) selbst.

Von Anfang an liegt die Möglichkeit, den Reinholdschen Satz des Bewußtseins falsch oder gar nicht zu verstehen, sehr nahe wegen des üblichen Gebrauchs des Begriffes "Unterscheiden", der durch die realistische Einstellung des natürlichen und "naturwissenschaftlichen" Bewußtseins sehr eingeschränkt ist.

Danach hat jedes Unterscheiden einen wirklichen Unterschied zur Bedingung,

der also von diesem Unterscheiden unabhängig sein soll. Daß aber das Gemeinsame dieser zu Unterscheidenden ihr Objektsein ist, daß sie also in Hinsicht auf dieses Gemeinsame gleich sind (also als gleich gedacht, also "bezogen" sind), widerlegt die Voraussetzung eines absoluten Unterschiedes. Doch wird dies auf der genannten Erkenntnisstufe gerade nicht begriffen oder als eine subtile Spitzfindigkeit abgelehnt.

Die dann auftretende Notwendigkeit, alles Unterscheiden aus einem Grunde abzuleiten, zwingt dazu, das Unterscheiden seinerseits wieder von seinem Grunde zu unterscheiden und läuft auf einen Regreß ins Unendliche hinaus. Faßt man das Bewußtsein als Handlung des (Beziehens und) Unterscheidens, so läßt sich die Forderung erheben, auch das Bewußtsein seinerseits abzuleiten, und man wird in entsprechenden "Erkenntnistheorien" leicht einen für diese Erklärung geeigneten Begriff wie den des "Erkenntnisvermögens" finden, wenn man nur erst davon überzeugt ist, daß hier noch etwas ableitend erklärt werden müsse. Solche Erklärungen werden durch ein ungeprüftes Vertrauen in die Geltung leerer Begriffe leicht Beifall und Zustimmung finden. Reinhold fällt im Paragraphen V seiner "Neuen Darstellung ..." ³⁾ in dieses realistisch-objektive Denken zurück und schrieb infolgedessen nach dem genialen Ansatz (in den Paragraphen I - IV) ein sehr gewöhnliches Buch. Das Vorstellen läßt sich nicht auf etwas Vorgegebenes, Höheres zurückführen und kann deshalb nicht so verifiziert werden, wie ein natürlicher Tatbestand. Es ist darum nicht weniger gewiß, da die in der natürlichen Einstellung gemachte Voraussetzung, daß es eine Welt für sich seiender Objekte gibt, die aus der Genesis des Bewußtseins zu erklärende Unterscheidung von Subjekt und Objekt schon (stillschweigend) voraussetzt.

Indem Reinhold zwischen Vorstellung und Vorstellen ⁴⁾, zwischen Handlung und Wirkung der Handlung unterscheidet; indem er ferner von inneren und äußeren Bedingungen der Vorstellung spricht ⁵⁾ und die letzteren dann schließlich nicht mehr bewußtseinsimmanent, sondern dogmatisch-realistisch in den Ansatz bringt, bereitet er das Ableiten in § V der "Neuen Darstellung ..." selber vor. Denn dies muß ihn zur Konzeption von Vermögen und Akt des Vermögens, von realem Grunde und real begründetem Vorstellen führen ⁶⁾.

Die Frage, wie man eine erste freie Handlung des Bewußtseins verstehen solle, ist nicht zu beantworten, sondern durch den Aufweis der in ihr beschlossenen Voraussetzungen als illegitim aufzuheben. Man setzt nämlich mit dieser Frage voraus, daß jene Handlung als ein Geschehen einen Grund haben müsse, weil jedes Geschehen einen Grund haben müsse. Ließe sich aber selbst ein sol-

cher Grund von einem Geschehen als seiner Folge so unterscheiden, daß das eine nicht in dem anderen beschlossen wäre, so stellte sich für das Geschehen des Bewußtseins und dem davon unabhängig sein sollenden Grunde immer noch eine weitere Frage, nämlich die nach dem Beziehungsgrunde, ohne den der Grund und seine Folge hier nicht aufeinander bezogen werden könnten. Der Beziehungsgrund seinerseits müßte nach der hier zur Verhandlung stehenden Denkweise wieder von der Handlung des Beziehens unterschieden werden, durch die er erst bewußt wird. So würde wechselweise immer wieder der Akt des Bewußtseins durch den Grund und der Grund durch den Akt des Bewußtseins erklärt. Die Voraussetzung der Frage erweist sich als unhaltbar. Das Unterscheiden von Handlung und Grund kann also nur aus einer Entfaltung des Bewußtseins verstanden werden, nicht aber von fertig vorgegebenen Entitäten aus. Das Subjekt kann so wenig als Ding mit dem Merkmal des Vorstellens angesehen werden, daß es vielmehr notwendig bei einer solchen Ansicht also bald zu einem Objekt wird.

Eine weitere Schwierigkeit für das Verständnis des "Satzes vom Bewußtsein" entsteht durch den Gebrauch der Präposition "in". (... "im Bewußtsein wird ...".)⁷⁾ Dieses "in" wird nur allzuleicht für eine örtliche Bestimmung gehalten, auch - und gerade oft auch - dann, wenn man meint, die Ortsbestimmung nur als Schema der Vorstellung zu verwenden. Das Bewußtsein wird nämlich dann als Ort der Handlung, als ein großes X genommen, in dem unterschieden wird. Man unterstellt in diesem Falle, meist ohne sich darüber klar zu sein, daß das Bewußtsein als vorhanden zu nehmen ist, ohne daß mit dieser Vorhandenheit eine genauere Art und Weise zu verbinden wäre. In diesem Bewußtsein stellt man dann ein Subjekt fest, das die Vorstellung von Subjekt und Objekt unterscheidet und auf beide bezieht. Die leichte Eingängigkeit der Psychologie stützt sich weitgehend auf die große Verbreitung dieses schematisch-räumlichen "Denkens", das mit Leichtigkeit für jeden Begriff ein räumliches, statisches Etwas und bei einiger Begabung auch für jedes so eingebildete Etwas einen Begriff setzt. Das Bewußtsein wird als Ursache besonderer Akte und Reaktionen angesehen, von einem (ebenfalls räumlich aufgefaßten) Unterbewußtsein unterschieden etc. etc., und damit ist der Ursprünglichen Weise des Bewußtseins etwas unterstellt, was ein bloßes Sein und kein Bewußtsein (ein ens und kein esse) ist. Das Bewußtsein vollzieht sich in Wahrheit als fortgesetzte Verwirklichung eines "in-der-Welt-seins", einer Daseinsenthüllung und des damit verbundenen Heraustretens seiner selbst als des nicht-Welt-Seins, durch das Welt allein sein kann. Die Handlung des Bewußtseins, durch die dieser absolute Unterschied gesetzt wird, geschieht nicht im Bewußtsein (im Sinne der oben abgewiesenen Auffassung), sondern ist Vollzug dieser zweieitlichen

Entfaltung.

Auf die Frage aber, was denn v o r dem Bewußtsein sei, was ihm als Ursache und Grund vorausliege, also dem Akt des Bewußt-seins vorausgehe, oder auch; was denn das Bewußtsein sei, bevor es zu sich selbst komme, kann man nur dieselbe Antwort geben, die Fichte in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" gegeben hat.⁷⁾ "Man hört", so sagt er dort, "wohl die Frage aufwerfen: w a s war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam? Die natürliche Antwort darauf ist: i c h war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist. - Die Möglichkeit jener Frage gründet sich auf eine Verwirrung zwischen dem Ich als Subject; und dem Ich als Object der Reflexion des absoluten Subjects, und ist an sich völlig unstatthaft. Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf und ist erst nun E t w a s, ein Object; das Bewußtseyn bekommt in dieser Form ein Substrat, welches i s t, auch ohne wirkliches Bewußtseyn, und noch dazu körperlich gedacht wird. Man denkt sich einen solchen Zustand, und fragt: W a s war damals das Ich; d. h. was ist das Substrat des Bewußtseyns. Aber auch dann denkt man unvermerkt das a b s o l u t e Subject, als jenes Substrat anschauend, m i t h i n z u; man denkt also unvermerkt gerade dasjenige hinzu, wovon man abstrahirt zu haben vorgab; und widerspricht sich selbst. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken; man kann von seinem Selbstbewußtseyn nie abstrahiren; mithin sind alle Fragen von der obigen Art nicht zu beantworten; denn sie sind, wenn man sich selbst wohl versteht, nicht aufzuwerfen".

Auf Grund dieses Seins des Bewußtseins ist es aber nicht nur nicht möglich zu fragen, was vor dem Bewußtsein (als angebl. Bewußtsein) da war, sondern es ist auch unsinnig zu behaupten, daß irgend etwas vor dem Bewußtsein nicht da war. Wir meinen jetzt diese Behauptung im zeitlichen Sinne. Erst durch Behauptungen dieser Art und dem mit ihnen verbundenen uneingeschränkten Gebrauch der Zeitvorstellung auch im Gebiet der transzendentalen Erklärung des Bewußtseins kann die genetische Auffassung (besser: Entfaltung) des Bewußtseins als eine Art Schöpfungsbericht mißverstanden und der Transzendentalismus für einen Psychologismus genommen werden. Das Gelächter über den Philosophen, der erst auf seinem Stuhl sitzt, nachdem er ihn gedacht hat, erklärt sich aus einem solchen Mißverständnis. Zeit kann nur konzipiert werden im Zusammenhange eines solchen, das sich verändert ("bewegt"). Das sich Verändernde aber ist ein Seiendes oder Sein, das immer erst im Bewußtsein gesetzt sein kann in Beziehung zu einem ihm gegenüberstehenden Nicht-

Seienden (nicht-seienden in dieser Bedeutung von Seiendem), d.h. einem Subjektsein. Daraus wird aber ersichtlich, daß sich das Zeitlichsein immer erst aus der ursprünglicheren Entfaltung der Subjekt-Objekt-Relation ermöglicht und immer nur für das Objektive, nicht für das Subjekt qua Bewußtsein selber zu präzisieren ist.

Wenn Reinhold in seiner Bemerkung zum § I sagt, daß es vor dem Bewußtsein vorher keinen Begriff von Vorstellung, Subjekt und Objekt gibt⁹⁾, so schließt er mit dieser Bemerkung nicht nur den dinghaften Gebrauch dieser Begriffe, sondern auch eine mögliche Verwendung der Zeitvorstellung auf das Bewußtsein aus.

Bis hierher haben wir nur erwogen, inwieweit und in welchem Sinne der These Reinholds zuzustimmen ist, daß im Bewußtsein Subjekt und Objekt voneinander unterschieden (und auf einander bezogen) sind. Was bedeutet es nun aber, daß Reinhold auch eine Vorstellung im Bewußtsein unterschieden sein läßt, durch die Subjekt und Objekt bezogen werden?

Vorstellung im engsten und strengsten Sinne ist Reinhold dasjenige, was Anschauung, Begriff und Idee Gemeinsames haben. (Letztere Begriffe sind im Sinne der kantischen "Kritik der reinen Vernunft" genommen.) Vorstellung ist also nach Reinhold immer schon Subjekt- und Objektbezogen. Das letztere ist für uns zunächst von der wichtigsten Bedeutung. Reinhold schreibt in der Bemerkung zum § V seiner "Neuen Darstellung ..."¹⁰⁾: "Die bloße Vorstellung läßt sich zwar nicht ohne Objekt und Subjekt denken, weil sie nur als etwas, das sich auf Objekt und Subjekt beziehen läßt, denkbar ist. Aber sie läßt sich auch nur als etwas von beyden Unterschiedenes denken, und nur als etwas, welches seiner Natur nach dem Objekt und Subjekt im Bewußtseyn vorhergeht". Aus dieser Stelle erhellt, daß Reinhold das Subjekt immer nur als ein bereits durch die Vorstellung objektiviertes, als ein Objekt besonderer Art, in den Ansatz bringt. Vorstellen ist für Reinhold: etwas vorstellen, objektiv vorstellen. Dem widerspricht nun allerdings die Bestimmung, daß das Subjekt nicht nur durch die Vorstellung vom Objekt unterschieden wird, sondern auch selbst das mittels der Vorstellung Unterscheidende ist.¹¹⁾ Hätte Reinhold mit dieser letzteren Erkenntnis Ernst gemacht, so hätte er die erste Konzeption fallen lassen müssen. Tatsächlich aber läßt er den wahren und allein möglichen Sinn dieser Erkenntnis mit dem § V endgültig fallen. Das Subjekt soll die Vorstellung unterscheiden und beziehen (Lehrsatz des Paragraphen I), aber die Vorstellung soll dem Subjekt im Bewußtsein vorhergehen (Bemerkung zu § V)!

Die Frage ist, ob die Vorstellung in der Reinholdschen Konzeption wirklich als bewußtseinskonstitutiv angesehen werden kann. Oder ist es nicht etwas anderes, das dem objektiven Vorstellen vorhergehen und dieses erst ermöglichen muß?

Im § II sagt Reinhold von dem ursprünglichen Begriff der Vorstellung¹²⁾: "Die Vorstellung ist dasjenige, was im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden, und auf beyde bezogen wird".

Dem Inhalt des § I ist durch diese Aussage nichts hinzugefügt. Da schon im Satze des Bewußtseins behauptet ist, daß die Vorstellung, das Objekt und das Subjekt unterschieden und bezogen sind, und daß dies durch das Subjekt geschehe, ist es eigentlich überflüssig noch einmal, und zwar von jedem dieser Momente gesondert, zu behaupten, daß sie eben das sind, was im Bewußtsein aufeinander bezogen und unterschieden wird. Nichts anderes geschieht aber nicht nur im § II, sondern auch in den §§ III und IV. So lautet § III¹³⁾: "Das Objekt ist dasjenige, was im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden, und worauf die vom Subjekte unterschiedene Vorstellung bezogen wird"; § IV¹⁴⁾: "Das Subjekt ist dasjenige, was im Bewußtseyn durch sich selbst von der Vorstellung und dem Objekte unterschieden, und worauf die vom Objekte unterschiedene Vorstellung bezogen wird".

Für jeden der in den §§ II-IV noch einmal in einem Lehrsatz bestimmten Begriffe ("Vorstellung, Objekt, Subjekt") bemerkt Reinhold in den Bemerkungen gesondert,¹⁵⁾ daß er nicht durch Abstraktion, sondern durch bloße Reflexion auf das Bewußtsein gewonnen sei. Hierdurch sucht er dem naheliegenden Einwand zu begegnen, daß diese Begriffe nur abstrahierte Gattungsbegriffe seien, insofern sie das Gemeinsame der verschiedenen Objekte, bzw. Vorstellungen ausdrücken. Für den Begriff des Subjekts ist allerdings festzustellen, daß er als Gattungsbegriff gar nicht vorkommt, sondern lediglich im Bewußtsein unterschieden wird. Wenn nun Reinhold betont, daß auch die Begriffe "Vorstellung" und "Objekt" nicht durch Abstraktion gewonnen seien, so ist das zweifellos richtig, aber den Entfaltungsgrund dieser Momente gibt er nicht mehr an. Auch erörtert er nicht, ob ein Gattungsbegriff überhaupt ursprünglich aus bloßer Abstraktion gewonnen wird. Eine Erörterung dieser Frage wäre aber für Reinholds philosophisches Bemühen höchst wichtig gewesen.

Es gibt keine ursprünglichen reinen Abstraktionsbegriffe. Alles Abstrahieren von bestimmten Merkmalen ist nur möglich, indem die Weiterbestimmungen an bestimmten Setzungen im reflektierenden Denken wieder aufgehoben werden. Was dann aber übrigbleibt, ist gerade die ursprüngliche Setzung, die

keine abstrakte, sondern ihrerseits eine konkrete ist, d. h. ihrerseits formallogisch als ein Merkmal behandelt werden kann, das aber nur bestimmt ist durch Unterscheidung von anderen Merkmalen. So ist das Parallelogramm allerdings der Gattungsbegriff für Rechtecke und Quadrate. Aber die Parallelität ist eine einzelne konkrete Bestimmung, die als solche verstanden wird nur aus der Abgrenzung von anderen konkreten Bestimmungen. Die Gemeinsamkeit der Parallelität der Seiten im Rechteck, Quadrat usw. erlaubt nun allerdings, die zusätzlichen (Weiter-)Bestimmungen der Rechtwinkligkeit, Gleichseitigkeit etc. per abstractionem wieder aufzuheben, macht aber die Parallelität nicht zu etwas schlechthin und ursprünglich Abstraktem. Jeder Begriff ist somit sowohl durch Reflexion als auch durch Abstraktion bestimmt. Er ist als Gleichartiges ausgesondert und zugleich als ursprünglich Konkretes gesetzt. Dies bemerkt übrigens auch Fichte in der der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" vorausgehenden Einführungsschrift: "Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre" (1794)¹⁶: "Keine Abstraction ist ohne Reflexion; und keine Reflexion ohne Abstraction möglich".

Eine Ausnahme macht der Begriff des Bewußtseins, bzw. des Subjekts. Enthielte er ein Abstraktionsmerkmal oder überhaupt ein Merkmal, durch das er sich von einem anderen Begriff so unterscheiden ließe, daß beiden Begriffen etwas Gemeinsames zugrundeläge, so wäre er dadurch Begriff eines Objekts. Mithin ist er lediglich durch Reflexion bestimmt. (So auch Fichte in der "Grundlage ..." SW I, S. 274 fg.).

Wenn Reinhold also in der Bemerkung zu § III schreibt¹⁷: "Das Vorstellende wird nur dadurch zum Objekte, daß es sich durch eine besondere Vorstellung von sich selbst unterscheidet, wobey es sich in der Eigenschaft des Subjektes als das durch die Vorstellung Unterscheidende, als das Vorstellende, und in der Eigenschaft des Objektes als das durch die Vorstellung Unterschiedene, das Vorgestellte verhält", so ist das nur scheinbar klar, denn es hätte erklärt werden müssen, wieso das Unterscheidende und das als Unterscheidendes Unterschiedene hier eins sind. So aber setzt Reinhold in Wahrheit nur ein bereits objektiviertes Subjekt an, auch da, wo er von einem vorstellenden Subjekte im Gegensatz zu einem vorgestellten Subjekte spricht.

§ V enthält nun den ersten Satz, mit welchem Reinhold (ohne dies allerdings selbst zu erkennen) über den Satz des Bewußtseins hinausgeht. Er sucht darin den Begriff der "bloßen Vorstellung" zu gewinnen, welche nach § I durch das Bewußtsein bestimmt sein soll. Für den § V ist darum die Frage entscheidend, ob er, insofern er über den § I hinausgeht, lediglich auf dem Satze des Bewußt-

seins, als seinem Fundamente, beruht, d.h. aus ihm abgeleitet werden kann, oder nicht, wovon wieder anhängt, ob die Elementarphilosophie den Charakter einer strengen Wissenschaft im Sinne Reinholds beibehält, oder ob sie von hier an auf bloßer Spekulation beruht.

"§ V. Die bloße Vorstellung ist dasjenige, was sich im Bewußtseyn auf Objekt und Subjekt beziehen läßt, und von beyden unterschieden wird".¹⁸⁾

In der Bemerkung zu diesem Lehrsatz zeigt sich erst deutlich, was Reinhold unter Vorstellung versteht, und was die bloße Vorstellung von der Vorstellung überhaupt unterscheiden soll. Er schreibt nämlich:¹⁹⁾ "Dasjenige, was im Bewußtseyn auf Objekt und Subjekt bezogen (werden kann), muß zwar nicht der Zeit, aber doch seiner Natur nach vor den Handlungen des Bezogenwerdens da seyn; in wieferne nichts bezogen werden kann, wenn nichts vorhanden ist, was sich beziehen läßt".

Durch diese (nur scheinbare) Folgerung hat Reinhold den wichtigen Schritt gemacht, den er machen mußte, wenn er mit seinem objektiven Denken zu einer Erklärung des Bewußtseins kommen wollte. Denn es gehört ja zu einer Erklärung, die nicht nur behaupten, sondern einsichtig machen will, daß sie das Erklärte ableitet. Wird der Erklärungsgrund, wie hier bei Reinhold, durch ein bloßes formalobjektives Denken dem Erklärten vorhergehend gedacht, so entsteht der Anschein, als ob tatsächlich das Bezogensein von Subjekt, Objekt und Vorstellung aufeinander das Vorhergehen einer "bloßen Vorstellung", aus der es sich ermöglicht, voraussetze und aus dieser Voraussetzung folge. Das objektive Denken erweist sich dann in der Folge auch als geeigneter Führer zu anderen rein formalen Begriffen, z. B. des Vorstellungsvermögens, des Stoffes und der Form der Vorstellung usw.

Das erklärende Denken steht nun unter einer Bedingung, durch die die Richtigkeit rein formallogisch gewonnener Resultate wesentlich eingeschränkt wird: ein bloß logisch Gefolgertes kann nie evidenten sein als sein Grund. Es gewinnt also keinesfalls an Richtigkeit dadurch, daß richtig gefolgert worden ist. Ist das zugrunde Liegende nicht eindeutig, so kann auch das aus ihm als vorausgesetzt Gefolgerte das Ganze nicht eindeutiger machen.

Die bloße Vorstellung soll nach Reinhold die Vorstellung ohne Objekt und Subjekt sein, dasjenige, was diese beiden ursprünglich aufeinander bezieht. Die Wendung "... beziehen läßt ..." ²⁰⁾ führt zum ersten Mal die bloße Möglichkeit ein und leitet damit zu dem Gedanken über, den dann auch die Bemerkung ²¹⁾ aufgreift, daß diese bloße Vorstellung als ein Vermögen dem Subjekt und Objekt und ihrer eigenen wirklichen Beziehung auf Subjekt und

Objekt vorhergeht.

Die Begründung der Anmerkung²²⁾, die wir oben zitierten, ist aber unzureichend. Denn mit demselben Recht könnte man auch von einem bloßen Subjekt und bloßen Objekt sprechen und sie den anderen Momenten vorhergehen lassen. Reinhold tut dies aber nicht, weil er bereits sein Ziel im Auge hat: ein Vorstellungsvermögen zu gewinnen.

Welche Beziehung aber hat die (bloße) Vorstellung in Wahrheit zu ihrem Gegenstand? Sie ist eben Vorstellung dadurch, daß durch sie das Vorgestellte, das Objekt, der Gegenstand, auf das Bewußtsein, das Subjekt bezogen wird. Die "Vorstellung" könnte vom Gegenstande gar nicht unterschieden werden, wenn er nicht auf ein Subjekt bezogen wäre. - Das Subjekt ist demnach der Unterscheidungsgrund - und die Vorstellung erst Vorstellung dadurch, daß sie Beziehung des Objekts auf Subjekt ist. Das Subjekt ist nicht Gegenstand, Objekt. Es ist mithin nicht ein "Etwas" (= Gegenstand des objektiven Denkens). Vorstellung kann also auch nicht wie eine Relation zwischen Objekten gedacht werden. Indem die Vorstellung in einer ganz einzigartigen Weise Objekte aufs Subjekt bezieht, kann sie selbst nicht ein objektives Etwas sein, und aus ihrem Begriff läßt sich darum durch bloßes formalobjektives Denken gar nichts folgern.

Das (nur veranschaulichende) Bild, das die Vorstellung als bloßes Bild des Gegenstandes auffaßt, ist in Wahrheit viel zu unvollkommen, um das hier obwaltende Verhältnis zu fassen. Das Bild hat die Unvollkommenheit, seinem Gegenstande nicht völlig zu gleichen. Andernfalls würde es schließlich mit dem Gegenstande gänzlich zusammenfallen und von ihm nicht mehr unterscheidbar sein. Will man aber bei dem "Begriff" Bild veranschaulichend an einen Rahmen denken, der das Dargestellte begrenzt, so kommt dieses Schema der Wahrheit schon näher. Denn die Vorstellung ist in Wahrheit dasjenige, was ein Etwas von anderem abgrenzt, heraushebt und so zum möglichen Bezugspunkt für ein Subjekt macht. Bild ist in Wahrheit Bilden, Herausgrenzen-und-als-Abgegrenztes-auf-ein-Umfassendes-Beziehen.

Die Begrenzung, durch die das Objekt vor-gestellt wird, ist seine Unterscheidung von anderen Etwasen durch das Subjekt. Und nur durch diese Unterscheidung wird etwas zum Objekt und i s t die Vorstellung. Ihr "Sein" ist ein Geschehen. Auch das Subjekt hat kein objektives Sein. Objekte sind das Resultat des Unterscheidens und Beziehens und erscheinen deshalb als von ihrem Begriff unabhängig. Ihr Begriff ist eindeutig, allseitig abgeschlossen. Reflexionsbegriffe wie z. B. die Begriffe des Subjekts, der Vorstellung usw. hingegen sind

unberechtigte und nur eingeklammert zu nehmende Objektivierungen von etwas, dessen Sein nicht objektiviert gedacht werden kann, sondern dem der Geschehenscharakter (der geistige natürlich!) zu lassen ist. Wird dasjenige, was ein solcher Begriff uneigentlich bezeichnet, als ein objektives Etwas gedacht, so denkt man immer etwas hinzu, was diesem Bezeichneten in Wahrheit nicht zukommt: nämlich ein selbständiges (d. h. vom geistigen Akt unabhängiges) Sein, an dem bestenfalls ein geistiges Handeln vorkommt.

Es gibt eine ganze Anzahl von Begriffen, über die jede Aussage notwendig falsch wird, wenn man verkennt, daß sie solche Reflexionsbegriffe sind, und wenn man ihren Begriffsinhalt einem Objekt gleichsetzt. So die Begriffe: Anschauung, Verstand, Vernunft, und jeder Begriff, der ein Bewußtseinstun oder -leiden meint. All diesen Begriffen ist gemeinsam, daß sie nur von einem Subjekt her gedacht werden können, während bloße Objektbegriffe immer in Bezug auf unabhängige Gegenstände stehen. Den Begriffen, die ein geistiges Tun zum Inhalt haben, fehlt jene objektive Bestimmbarkeit. Behandelt man sie wie formallogische Verstandesbegriffe, so verkennt man damit ihr Wesen und kommt auf gänzlich ungereimte Resultate.

Reinhold behandelt die Vorstellung in § V wie etwas, das ein Sein hat schon vor den Handlungen des (Unterscheidens und) Beziehens auf Subjekt und Objekt. Er behandelt also die Vorstellung wie eine objektive Beziehung oder wenigstens Beziehbarkeit (mögliche Beziehung).

Aber selbst § I, der Satz des Bewußtseins, wird nun von Reinhold rückwirkend falsch verstanden. So steht in der Bemerkung zu § V²³⁾: "Die bloße Vorstellung ist (...) dasjenige, was unmittelbar im Bewußtseyn vorkommt, während Objekt und Subjekt nur mittelbar und durch die bloße Vorstellung, nämlich dadurch, daß die auf sie bezogene Vorstellung von ihnen unterschieden wird, als Objekt und Subjekt im Bewußtseyn vorkommen". Man vergleiche hierzu die Bemerkung zu § I²⁴⁾: "Dieser Satz drückt hier unmittelbar nichts als die Thatsache aus, die im Bewußtseyn vorgeht; die Begriffe hingegen von Vorstellung, Objekt und Subjekt nur mittelbar, das heißt, inwieferne sie durch jene Thatsache bestimmt werden". Die Handlung, die der Satz des Bewußtseins unmittelbar ausdrücken soll, ist im § V zurückgeführt auf ein Sein, in Bezug auf das sie allein möglich ist. So verstanden drückt der Satz des Bewußtseins aber unmittelbar gar nichts anderes aus als das "Sein" der "bloßen Vorstellung", und mittelbar die Handlung des Beziehens, die die "bloße Vorstellung" als ihren Beziehungsgrund voraussetzt.

Die Erklärung des § I, vor dem Bewußtsein gebe es keinen Begriff von Vorstellung, Objekt und Subjekt ist jetzt so zu verstehen, daß die Begriffe Subjekt und Objekt nur durch die bloße Vorstellung möglich sind, indem die Vorstellung von Subjekt und Objekt unterschieden, ihnen vorausgesetzt und auf beide bezogen wird.

Man erfährt also im § V genauer, was Reinhold unter der "Thatsache" verstanden hat, die nach seiner Aussage im Bewußtsein vorgeht.

- 1.) Ihrer Natur nach ist die bloße Vorstellung schon vor dem Subjekt(und Objekt) da. Das Subjekt weiß nur noch nichts davon.
- 2.) Das Subjekt wird sich der Vorstellung und dann seiner, als eines, das diese Vorstellung hat, bewußt. Es kann sich daher wie ein Besitzer von seinem Besitz unterscheiden. Gegeben ist dieser Besitz durch das Objekt (seiner), das demnach ebenfalls von der Vorstellung unterschieden wird, und zwar wie die Ursache von ihrer Wirkung, respektive Wirkung von ihrer Ursache.
- 3.) Durch die Einsicht in diesen Zusammenhang ist das Bewußtsein bestimmt. Sie ist das Wiederholen dieser objektiven Beziehungen.

Durch solche Auffassung macht aber Reinhold:

- 1.) die "bloße Vorstellung" zu einem Objekt, das dann auch als objektiv-seiend behandelt wird,
- 2.) das Objekt zu etwas, das der Natur nach dem Subjekt vorhergehen muß, mithin zu einem Objekt an sich (was transzendentalphilosophisch eine contradictio in adjecto bedeutet!),
- 3.) das Subjekt zu einem Subjekt an sich, das schon vor dem Beziehen da ist, weil (- hier muß auch Reinhold, wie sich in seiner Theorie des weiteren zeigt, sein Schlußverfahren des § V konsequent anwenden! -) nichts bezogen werden kann, was nicht außer der Beziehung schon da ist.

Die Einsicht Reinholds, daß der erste Satz der systematischen Philosophie, der Satz des Bewußtseins, nichts anderes ausdrücken könne und dürfe als das, was unmittelbar im Bewußtsein geschieht, und daß die Begriffe Subjekt, Objekt und Vorstellung in ihm nicht vorausgesetzt werden dürfen, sondern erst unmittelbar aus dem Bewußtsein hervorquellen, in ihm und durch es erst bestimmt und aufgestellt werden, gilt nur zum Schein. Die Rede, daß im Bewußtsein unmittelbar etwas geschehe, daß das im 1. Satz der Fundamentallehre zum Ausdruck kommende Faktum "in uns selbst" "vorgehen muß"²⁵⁾, kann ab § V nicht mehr so gedeutet werden, daß hiermit von einer ursprünglichen geistigen Hand-

lung ausgegangen wird, die selber nicht mehr ableitbar ist, da die Begriffe, durch die sie abgeleitet werden sollte, alle erst durch und in dieser Handlung entstehen; sondern Reinhold erlaubt sich nun einen Zirkel, indem er den Begriff des objektiven Seins zur Erklärung der Handlung des Bewußtseins benutzt, obwohl doch der Begriff des Objekts erst mit dem des Subjekts und der Vorstellung unmittelbar aus dem Bewußtsein quellen soll.

Der Grund dieses Zirkels läßt sich mit einiger Sicherheit vermuten. Da Bewußtsein ein Beziehen und Unterscheiden ist, das sich nicht weiter begründen läßt, weil das Unterscheiden selbst erst das Denken eines Grundes ermöglicht, wird dieses Beziehen und Unterscheiden zunächst als eine freie Handlung des Bewußtseins angesetzt. Eine Handlung, die keinen Grund haben soll, läßt sich aber mit einem objektiven Verstandesdenken nicht mehr zureichend erfassen. Dieses Denken möchte von der Gattung zum Merkmal, vom Grund zur Folge fortschreiten. Insofern man nun das Bewußtsein objektiviert, sucht man nach einem Grunde, aus dem das Begründete sich verstehen läßt. Bezeichnend ist, daß Widersprüche und Zirkel in dieser Erkenntnishaltung viel eher hingenommen werden als eine Einschränkung des Verstandes durch die Vernunft dadurch, daß man erkennt, daß nicht für alles Wirkliche die Kategorien der Substanz und des Grundes bemüht werden können.

Was nun Reinhold im § VI²⁶⁾ widerfährt, ist die Konsequenz dieser methodischen Haltung. Er kann nicht bei der bloßen Vorstellung als Erklärungsmoment für das Unterscheiden und Beziehen im Bewußtsein stehen bleiben, sondern muß auch für dieses Prius wieder ein Prius, auch für dieses gegebene Objekt wieder einen Grund suchen, und dieser bietet sich ihm auch als nunmehr rückfälligem Aristoteliker in einem Vorstellungsvermögen. "Das Vorstellungsvermögen ist dasjenige, wodurch die bloße Vorstellung, das heißt das, was sich im Bewußtseyn auf Objekt und Subjekt beziehen läßt, aber von beyden unterschieden wird, möglich ist, und was in der Ursache der Vorstellung, d. h. in demjenigen, welches den Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung enthält, vor aller Vorstellung vorhanden seyn muß"²⁷⁾. Hier sind alle klassischen Stücke des objektivierenden Verstandesdenkens zu finden: Ursache der Vorstellung - Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung - vor aller Vorstellung vorhanden. Kann man sich nun noch verwundern, daß es bei Reinhold auch trotz aller kritischen Sicherungsversuche ganz naives realistisches Ansetzen eines Dinges an sich gibt? "Das Daseyn der Gegenstände ausser uns ist also eben so gewiß als das Daseyn einer Vorstellung überhaupt", lautet der Lehrsatz des § XXIX seiner "Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt".²⁸⁾

Mit Recht schreibt darum Weinhold²⁹⁾ in seiner Abhandlung über "Carl Leonhard Reinhold": "Wenn Kant in der berühmten 'Widerlegung des Idealismus' in der Kr. d. r. V. von Dingen außer uns im Gegensatz zur bloßen Vorstellung eines Dinges spricht, so sind die Dinge außer uns durchaus als Erscheinung verstanden, also etwa als vorgestellte Gegenstände im Sinne Reinholds. Denn für Kant handelt es sich dabei lediglich um den Nachweis, daß die äußeren Dinge nicht bloß subjektive Einbildungen sind und daß die Gewißheit der äußeren Dinge, der Dinge um uns, keine geringere Dignität besitzt als die innere Erfahrung des Descartes, die nach Kant vielmehr 'nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich' wird. Wenn aber Reinhold vom Dasein der Dinge außer uns spricht, so meint er damit den vom Vorgestelltwerden unabhängigen Gegenstand, den Gegenstand als Ding an sich".

Selbst wenn wir Reinhold einmal konzедieren wollten, was man ihm aber nach seinen vorliegenden Äußerungen nicht konzедieren kann, er habe das Vorstellungsvermögen und das Ding an sich wirklich nur als Entfaltungsmomente der Handlung des Bewußtseins gemeint und sei nur gelegentlich in die dogmatisch-realistische Einstellung zurückgefallen, so bliebe immer noch der nicht minder schwerwiegende Vorwurf, daß er Bewußtsein, Vorstellungsvermögen und Ding an sich wie Vollobjekte des objektivierenden Denkens, ja sogar nur eines formalen objektivierenden Denkens behandelt und damit das genetische Denken des Transzendentalismus zerstört hat.

Im Paragraphen VII³⁰⁾ werden nunmehr folgerichtig den Handlungen des sinnlichen Empfindens, des logischen Denkens und der dialektischen Vernunftinsicht Vermögen der Sinnlichkeit, des Begriffs und der Idee untergelegt. So weiter sich der Fehler des § V rapide aus. In der Bemerkung zum § VIII spricht Reinhold³¹⁾ schon ganz ungeniert von dem Vermögen als Ursache und Substanz, sogar von der "Substanz selbst, der das Vorstellungsvermögen angehört"³²⁾.

§ IX³³⁾ entwickelt sodann, daß die bloße Vorstellung aus zwei verschiedenen "Bestandteilen" (- der Ausdruck so bei Reinhold! -)³⁴⁾ bestehen müsse, da dasjenige, wodurch sie sich auf das Objekt bezieht, unterschieden werden müsse von demjenigen, wodurch sie sich auf das Subjekt bezieht - denn Objekt und Subjekt sind ja nicht identisch. Durch ihre Vereinigung sollen diese "Bestandtheile" die Natur oder das Wesen einer bloßen Vorstellung ausmachen.

Hier kündigt sich eine Unsicherheit Reinholds an, ob er dem eingeschlagenen

Wege weiter folgen soll oder nicht. Und allerdings könnte das Fortgehen hier durch nichts anderes aufgehalten werden als durch einen Machtspruch, der es untersagt, in der gewählten Erklärungsweise fortzufahren. Es wird nämlich von Reinhold nicht sogleich erklärt, durch welches Vermögen denn nun wiederum die genannten Bestandteile der bloßen Vorstellung unterschieden (und bezogen) werden, sondern zunächst bekommen beide "Bestandtheile" nur einen Namen. Was sich in der bloßen Vorstellung auf das Objekt bezieht, heißt (nach § X)³⁵⁾ Stoff, was sich auf das Subjekt bezieht (nach § XI)³⁶⁾ Form der Vorstellung. Insofern der bloße Stoff der Vorstellung auf das Objekt, als diesem angehörend, bezogen wird, heißt das Objekt (nach § XII)³⁷⁾ Ding an sich, § XIII³⁸⁾ bringt dann den Machtspruch, durch den die sonst endlose Deduktion abgebrochen wird, durch den sich aber auch Reinhold mit sich selbst in flagranten Widerspruch setzt: "Kein Gegenstand ist als Ding an sich vorstellbar". Begründet aber wird dieser Spruch durch die Überlegung, daß sich nur "der bloße Stoff der Vorstellung, und also keine Vorstellung auf ihn beziehen läßt".³⁹⁾ Reinhold versäumt auch nicht, diesen Ansatz an der Geschichte der Philosophie zu 'bewähren' (- in Wahrheit ein Zeichen für die Schwäche seiner Position -); "Diese Unbegreiflichkeit ist von vielen behauptet; ihr Grund von manchem geahndet; in der Kritik der Vernunft angedeutet, aber in der Theorie des Vorstellungsvermögens gezeigt worden, in wieferne er im Vorstellungsvermögen liegt".⁴⁰⁾

Zur Form-Stoff-These Reinholds ist Verschiedenes zu bemerken. Zunächst einmal, daß sie die Brücke ist der Verbindung des transzendentalen Ansatzes der Bewußt-Seins-Immanenz zur dogmatischen Voraussetzung einer seienden Vorstellung, eines seienden Dinges und eines seienden Subjekts. Der Stoff wird tatsächlich nicht zum Vorstellungsvermögen gerechnet, sondern als das der (apriorischen, spontanen) Formgesetzlichkeit gegenüberstehende schlechthin Ungestaltete, erst durch die Form zur Vorstellung Erhobene. Dies steht aber in Widerspruch zu dem ursprünglichen Ansatz Reinholds beim Bewußtsein. Wenn Reinhold in seiner Abhandlung "Ueber das Fundament ..." schreibt:⁴¹⁾ "Was in der Folge (der Entfaltung des Satzes vom Bewußtsein) vom Stoffe und von der Form der Vorstellung gesagt wird, macht den ursprünglichen Begriff (...) so wenig vollständiger, daß es nur durch den schon vorhergegangenen vollständigen Begriff nicht mißverstanden werden kann. Es erläutert ihn nur, ohne ihn zu erweitern", so ist das transzendentalphilosophisch gedacht. Wie kann er aber dann den Stoff der Vorstellung doch aus dem Vorstellungsvermögen herauslösen? Die wahren, Reinhold aber nicht klar bewußten Gründe kann man vermuten; Reinhold war sich dun-

kel des Gegensatzes von Bewußtheit und Sein (Bewußtsein und Existenz), bewußt. Andererseits aber sollte der Gegensatz Form / Stoff das Verhältnis von Anschauung und Denken decken. Reinhold hätte aber hier unterscheiden müssen, daß dieser Gegensatz mit jenem nicht zusammenfällt. Was unter dem Titel 'Anschauung' kursiert, ist teils Rezipiertes, teils die eigene Spontaneität. Aber auch diese letztere wird zugleich gedacht! Sie darf also nicht mit der angeblichen Spontaneität des Denkens identifiziert werden.

Die neue Unterscheidung von Stoff und Form erscheint Reinhold so wesentlich, daß er nicht weniger als weitere 14 Sätze auf sie gründet, die auf je 1 - 2 Seiten erläutert werden. Diese Paragraphen XIV - XXVIII⁴²⁾ haben die Richtigkeit der gemachten Unterscheidung zur Voraussetzung. So § XV⁴³⁾, der besagt, daß der Stoff dem Subjekt gegeben, die Form aber vom Subjekt hervorgebracht sei, oder § XVI⁴⁴⁾, daß das Empfangen des Stoffes Rezeptivität des Vorstellungsvermögens und das Hervorbringen der Form Spontaneität desselben bedeute. Nach § XVII⁴⁵⁾ hängt sodann die Form der Vorstellung sowohl von der Rezeptivität als auch von der Spontaneität ab, da sie durch die Empfänglichkeit des Vorstellenden für den Stoff der Vorstellung mitbestimmt sein soll. Dies bedeutet wieder eine realistische Wendung, insofern dann doch der Stoff etwas der Form relativ Vorgegebenes sein muß. Trifft man nun im "Versuch einer neuen Theorie ..." gar auf die Behauptung: "(Die Vorstellung) kann und muß diese Aehnlichkeit (mit dem Dinge außer dem Gemüte) ihrem Inhalte nach haben, in wieferne derselbe von einem ausser dem Gemüte befindlichen Gegenstande abhängt, und durch denselben bestimmt wird", so findet man sich auf einen dogmatischen Realismus zurückgeführt, der nicht nur dem Satz des Bewußtseins, sondern auch dem Ansatz der Priorität der bloßen Vorstellung widerstreitet. Im Begriff der Spontaneität des Vorstellungsvermögens suchte Reinhold der Wahrheit des idealistischen Momentes des Transzendentalismus gerecht zu werden. Mit der Theorie der Rezeption des Stoffes fällt er, ohne die Einheit zu wahren, wieder in den Realismus zurück.

Eine nicht mehr ursprünglich gedachte Handlung des Bewußtseins (= Spontaneität) sinkt herab zu einer relativen Spontaneität. Von einer solchen mag man vom Standpunkt der praktikablen Alltagsvernunft aus sprechen. Ebenso wie ein Astronom lächerlich wäre, der für eine Verabredung eine nach Bruchteilen von Sekunden bestimmte Genauigkeit verlangte, so wäre es auch der Transzendentalphilosoph im praktischen Leben gegenüber dem alltäglichen Bewußtsein. Ein Leser, der gewohnt ist, jedem das gewöhnliche Maß von Toleranz zu gewähren, wird es wohl auch mit dem Begriff der Spontaneität nicht

so genau nehmen. Toleranz ist nun möglicherweise eine sehr kluge Beschränkung der Urteilskraft gegenüber einer unübersehbaren Vielzahl von zu erwartenden Situationen. Eine Erkenntnistheorie auf der Grundlage der Toleranz aufzubauen wäre allerdings ein sehr müßiges Beginnen, da eine Erkenntnistheorie eine Abweisung eines absoluten systematischen Standpunktes a limine ausschließt.

Nach Reinholds § XXI⁴⁷⁾ sind die Formen der Rezeptivität und Spontaneität im Vorstellungsvermögen vor aller Vorstellung vorhanden. Wieder tritt das aristotelische Akt-Potenz-Schema ins Spiel und verhindert ein genetisches Denken. Man sieht, wie Reinholds Fehllansätze sich auf jeder Ebene wiederholen.

Für den alltäglichen Gebrauch des Gegensatzes Stoff / Form genügt es, davon auszugehen, daß der gleiche Stoff verschiedene Formen empfangen kann, wie umgekehrt sich die gleiche Form an verschiedenen Stoffen findet (verschiedene Statuen aus Marmor, derselbe Schliff an verschiedenen Edelsteinen). Die verschiedenen Stoffe können aber auch nur durch verschiedenes Gewicht, verschiedene Farbe, Geruch, Geschmack, Reaktion etc. voneinander unterschieden werden. Auch kann kein Stoff ohne Form, keine Form ohne Stoff vorgestellt werden. Nennt man die Form in Einheit mit den sinnlichen Eigenschaften Qualität, so kann man den Satz dahin erweitern, daß keine Qualität ohne einen Stoff vorstellbar ist, an dem sie oder dessen Qualität sie ist. Eigentlich ist diese Feststellung aber schon eine philosophische, denn in ihr wird reflektierend das Verhältnis der Vorstellungsform zur Vorstellungsmaterie ausgesprochen. Die Qualität ist der Index der Verbindung des Vorgestellten mit dem Vorstellenden, die demnach schon im Bewußtsein unterschieden sein müssen. Die Verbindung, respektive das Verbindende (hier als Qualität bezeichnet) kann nicht ihrerseits wieder etwas rein Gegenständliches sein. Es gibt also, wie sich der philosophischen Reflexion enthüllt, keine Qualität an sich, also auch keine Form an sich. Form und Stoff sind nur durch die Handlung des Bewußtseins, durch Unterscheiden und Beziehen konstituiert. Man kann aber dann unmöglich durch sie auf getrennt Seiendes wie Subjekt an sich und Ding an sich gelangen.

Am kürzesten läßt sich das hier obwaltende Verhältnis ausdrücken durch einen scheinbaren Widerspruch, der dadurch entsteht, daß von der Kategorie des Seins dort Gebrauch gemacht wird, wo es nicht zulässig ist: Das Objekt ist, das Subjekt ist nicht, aber die Qualität ist weder, noch ist sie nicht.

Beachtet man die transzendente Bedeutung der Begriffe Stoff und Form nicht,

so erscheint der Stoff als eine reale Substanz, als etwas, das aus sich selbst besteht und sich selbst begrenzt und als solches Grund seiner Erscheinung, eben in der Reinholdschen Terminologie: des Stoffes der Vorstellung und damit der Vorstellung ist, die Form als eine selbständige Entität oder als subjektive Zutat des Vorstellens, in letzterem Falle also als das Erscheinungshafte des Vorgestellten.

Tatsächlich stellt das Gegensatzpaar ein Urmoment des Bewußtseins dar, insofern alles Bewußte immer zugleich angeschaut und gedacht ist. Es gibt nur eine verstandene Anschauung, keine "bloß empirische". Die Grenze der verständigen Anschauung in Richtung auf das Anschauliche in ihr ist der Stoff, die Grenze in Richtung auf das Verstehen die Form. Zugleich aber deckt das landläufige Gegensatzpaar einen anderen, mit dem eben genannten nicht identischen Urgegensatz ab, den von Bewußtsein und Sein (Ich als transzendentaler Apperzeption und Ich als Existenz). Das Wissen steht vor einer Ratlosigkeit, indem es die Einheit dieses Gegensatzes voraussetzt und doch nicht erreicht; im Grunde kann es sie nur immer fordern, allerdings muß es dies auch.

Fichte hat in seiner Rezension Reinholds unzureichende Unterscheidung von Stoff und Form der Vorstellung dadurch zu verteidigen versucht, daß er für Reinhold (in Wahrheit aber gegen diesen, sofern er seinen Ansatz beim Bewußtsein wieder verläßt) durchzuhalten versucht⁴⁸⁾, daß "die verschiedenen Gegenstände bloss und allein durch diese Beziehung erst unterschieden werden sollen" (Gegenstände hier = Subjekt und Objekt). "Unter dieser Bedingung aber ist es klar", fährt Fichte fort,⁴⁹⁾ "dass, wenn x seyn soll = A und = B , in x ein y seyn müsse = A und ein z = B , und dass das Gegentheil sich widersprechen würde". Hier ist zu beachten, daß Fichte das Zeichen = für den Gedanken "bezogen auf" setzt. Also, wenn die Vorstellung (als bloße Vorstellung) bezogen sein soll sowohl auf ein Subjekt als auch auf ein Objekt, so müsse an ihr unterschieden werden das, wodurch sie auf A bezogen ist, und das, wodurch auf B . Dies ist richtig, nur läßt sich aus y und z allein, wie Reinhold es mit seinem Ansatz von der Priorität der bloßen Vorstellung aus versucht, nicht auf ein Subjekt und ein Objekt im eigentlichen Sinne dieser Begriffe kommen.

Daß die bloße Vorstellung als Stoff durch das Objekt und ihrer Form nach durch das Subjekt bestimmt sei, ist durch die anschauliche Analogie der handwerklichen Alltagserfahrung nur scheinbar begriffen.

In Paragraph XXVII⁵⁰⁾, wo Reinhold sich bemüht, die Tatsache einer bloßen

Innenerfahrung zu erklären, kommt er mit seiner Stoff-Konzeption nicht mehr weiter und findet sich gezwungen, auf ein "Affiziertwerden von Innen" zu rekurren, das mit der Erklärung, aller Stoff der Vorstellung beziehe diese auf ein Objekt (§ X!), nicht zusammenstimmt. Als gläubiger Schüler Kants kennt Reinhold einen reinen Stoff, der nur apriori bestimmt ist, und bemerkt gar nicht, daß das räumliche Schema "Innen - außen" nichts Anderes zum Ausdruck bringt als einen dogmatischen Realismus, der sich mit einem unverständenen "Es gibt" zufrieden gibt. Hier, wenn irgendwo, hätte Reinhold darauf kommen müssen, daß es neben der empirischen Anschauung, die rezeptiv ist, eine andere Form unmittelbaren Seinsbewußtseins gibt, die man nur sehr ungenau mit dem Ausdruck "intellektuelle Anschauung" trifft. Denn hier wird nicht rezipierend angeschaut, sondern mitgewußt.

§ XXVII sei hier als warnendes Beispiel dafür zitiert,⁵¹⁾ wie leicht man eine bloße Gewöhnung an einen Ausdruck, in dem nur ein unzureichendes oder gar falsches Schema erfaßt wird, für ein Verständnis nimmt: "Der Stoff, der in Rücksicht seiner objektiven Beschaffenheit in dem Subjekte durch kein Affiziertwerden sondern durchs Vorstellungsvermögen; und nur in Rücksicht auf sein Vorhandenseyn in der Receptivität als Stoff, durch Affiziertwerden von Innen bestimmt ist, heißt der reine (a priori bestimmte) Stoff, und die aus ihm entstandenen Vorstellungen, welche die Formen der Vorstellungen zu ihren Gegenständen haben, heißen reine Vorstellungen, oder Vorstellungen a priori".

Paragraph XXIX⁵²⁾, mit dem der "Theorie des Bewußtseyns" überschriebene Abschnitt der "Neuen Darstellung ..." beginnt, mutet zunächst wie eine Tautologie des § I an. Er lautet: "Das Bewußtseyn überhaupt besteht im Bezogenwerden der Vorstellung durch das Subjekt auf Objekt und Subjekt, und ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich". Tatsächlich aber machen die Ausführungen der "Theorie des Bewußtseyns" erst deutlich, was Reinhold genau unter "Bewußtseyn" versteht. Es ist nur da Bewußtsein, wo die bloße Vorstellung auf Subjekt und Objekt bezogen ist, und Bewußtsein selber ist nicht die "Vorstellung von ...", sondern das "Bezogenwerden".

Nach der Aussage der folgenden Paragraphen⁵³⁾ begreift das "Bewußtseyn überhaupt" drei Arten des Bewußtseins unter sich: ein klares Bewußtsein (Bewußtsein der Vorstellung), ein deutliches Bewußtsein (Bewußtsein des Vorstellenden, Selbstbewußtsein) und ein Bewußtsein, "dessen Objekt weder eine bloße Vorstellung, noch das Vorstellende, sondern ein von beiden unterschiedenes Vorgestelltes ist";⁵⁴⁾ dies letztere heißt nach Reinhold "Er-

kenntniß" (§§ XXX - XXXII). Wie Reinhold nun hier von Arten des Bewußtseins sprechen kann, nachdem "Bewußtsein" das Letztbegründende und insofern Vernunftersaßte sein soll, bleibt unerfindlich.

§ XXXII ermöglicht den Übergang zu einer "Theorie des Erkenntnißvermögens überhaupt", welche die restlichen Paragraphen umfaßt⁵⁵) (XXXIII - XLIV). Da diese Theorie auf den unmöglichen Voraussetzungen der §§ XXX - XXXII aufbaut, über die Vorstellung speziell nichts Neues bringt und da auch Fichte und Schulze auf sie nicht mehr eingehen, können wir sie hier ohne weitere Erörterung lassen.

V. ERSTE ERÖRTERUNG DES ZWISCHEN REINHOLD, SCHULZE UND FICHTE STRITTIGEN GRUNDPROBLEMS

Gottlob Ernst Schulze war der Gegner der kritischen Philosophie, der gegen Reinholds neue Vorstellungstheorie als erster das Wort in einer förmlichen Gegenschrift ergriff, in seinem "Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie" (o. O., 1792). Überblicken wir die Gesamtstruktur seiner Kritik, so finden wir, daß er mit Reinhold darin übereinstimmt, daß auch er es für richtig und sinnvoll hält, die Philosophie wissenschaftlich aus einer Theorie der Vorstellung(en) zu begründen. "So viel mir bekannt ist", schreibt er,¹⁾ "hat noch kein einziger der berühmten und unberühmten Gegner der Vernunftkritik bis ietzt etwas dawider eingewendet, daß ihr Verfasser sein neues System auf eine Kritik der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft gründet, und von einer Erörterung der verschiedenen Arten der Vorstellungen ausgeht, um den Werth der Erkenntniß der durch dieselben vorgestellten Sachen zu bestimmen. Wenn nun aber gegen die Absicht, eine richtige Theorie der Vorstellungen und eine Erörterung der wesentlichen Merkmale des Vorstellbaren zur Grundlage eines Systems der Philosophie zu machen, überhaupt genommen nichts einzuwenden seyn mögte; so" glaubt Schulze doch, auch diesbezüglich schon einige grundsätzliche Fragen anmelden zu müssen;²⁾ 1. "Ob eine Erkenntniß des Ursprungs unserer Vorstellungen a priori und a posteriori überall möglich sey, und nicht vielmehr alle Fähigkeiten unsers Gemüths übersteige?" und 2.³⁾ "Ob das Nachdenken über das Bewußtseyn zuverlässige Aufklärungen über die Entstehung der Form und der Materie unserer Vorstellungen geben, und ob ein Faktum (das Bewußtseyn) auf eine wahre Erkenntniß dessen, was außer aller Erfahrung liegt (der Entstehung der Bestandtheile unserer Vorstellungen) führen könne?"

Es ist nicht von ungefähr, daß Schulze im Unterschied zu Reinhold von einer Theorie der Vorstellung e n spricht. In dieser Wendung drückt sich seine Methode zu philosophieren aus. Schulze geht davon aus, daß Vorstellungen und das Bewußtsein als Fakten vorhanden sind und daß die Aufgabe der Philosophie die sei, diese Vorstellungen nach Arten zu ordnen und einzeln mittels eines objektiv gerichteten Verstandesdenkens zu untersuchen und auf ihre Erkenntnisfähigkeit zu beurteilen. Daß man hierzu den Einheitspunkt des Bewußtseins so erfassen muß, daß man die einzelnen Momente (wie Sinnlichkeit, Anschauung, Verstand und Vernunft) aus dieser Einheit heraus versteht und

fungieren sieht, - dieser Gedanke ist Schulze ganz fremd.

Dem entspricht sein Vorgehen in der Kritik. Er versucht nicht, sich des Einheitspunktes des Reinholdschen Denkens zu bemächtigen, sondern prüft die einzelnen Stücke seines Systems jeweils ad hoc. Dabei geht er von zwei formalen Prinzipien der Kritik aus, die er selber ausdrücklich aufführt:⁴⁾

"Ich lege aber folgende Sätze als bereits ausgemacht und gültig der Censur der Elementarphilosophie zum Grunde:

1) Es giebt Vorstellungen in uns, an welchen sowohl mancherley Unterschiede von einander vorkommen, als auch gewisse Merkmale angetroffen werden, in Ansehung welcher sie mit einander übereinstimmen.

2) Der Probiertein alles Wahren ist die allgemeine Logik; und jedes Raisonnement über Thatsachen kann nur in so fern auf Richtigkeit Ansprüche machen, als es mit den Gesetzen der allgemeinen Logik übereinstimmt". Schulze setzt voraus, daß diese Prinzipien in ihrer universellen Gültigkeit von niemandem angefochten werden.

Reinhold wollte das Ganze des Bewußtseins aus einem Punkte begreifen. Er wollte das Hervorquellen der einzelnen Momente des Bewußtseinsganzen mit seinem philosophischen Wissen begleiten. Er hatte gefordert, daß zur Erkenntnis des Bewußtseinsganzen das Faktum in uns selbst vorgehe, daß sich also die reflektierende Vernunft dem ursprünglichen Bewußtsein in der Tat eint. Allerdings hatte Reinhold durch Behandlung des Bewußtseins als eines Faktums, einer Tatsache, und durch seinen Rückfall in das bloße objektive Verstandesdenken von § V seiner "Neuen Darstellung ..." an, wie wir nachgewiesen haben, seinen eigenen Ansatz wieder aufgegeben.

Fichte wird, wie wir noch darlegen wollen, diesen Ansatz bei der Einheit des Bewußtseins radikaler aufnehmen und ganz durchzuhalten versuchen. Er wird deshalb mehr noch als Reinhold fordern, daß sich die Erkenntnis hier dem Leben des Bewußtseins eint und geeint bleibt und daß man selbst Wissenschaftslehre sein müßte, um sie zu treiben. Er wird auch die Auffassung des Bewußtseins als einer Tatsache ablehnen und das Bewußtsein erstmalig als *Tat handlung* zu Grunde legen und dadurch die tätige Einung mit ihm im Philosophieren erst radikal machen. Er wird auf das Genetische, das "Durch," wie er es später nennt, den größten Wert legen und ein Vernunftdenken üben, das sich in das Gründen und Folgen zu stellen versteht.

Schulze steht am äußersten anderen Ende. Er kennt nur Tatsachen, eben verschiedene Vorstellungen, die er im nachträglichen Reflektieren mit bloßer

Verstandeslogik behandelt, nach Gattungen und Merkmalen ordnet. Er kann deshalb auch überzeugt sein, daß es überall erlaubt und zureichend ist, philosophische Sätze auf einen formalen (Verstandes-)Widerspruch hin zu prüfen. Die eigenartige Einheit des Widerspruchs, von welcher die Vernunft ausgeht, und die man später dialektisch genannt hat, ist ihm völlig verschlossen.

Aufs engste verbunden mit diesem Standpunkt ist bei ihm, daß er sich alles Seiende und alles Sein immer nur objektiv vorstellen kann, als Sein von Dingen. Hier stoßen wir auf seinen, ihm unbewußten, Dogmatismus, der nun allerdings in einer seltsamen Inkonsistenz wieder soweit gelichtet ist, daß er eine eigentümliche Schwierigkeit darin findet, überhaupt irgendwo zu behaupten, daß etwas in dieser objektiven Dinghaftigkeit in Wahrheit sei. Dies läßt ihn die dogmatische Voraussetzung eines Dinges an sich bei Reinhold anstößig finden, trägt ihn aber nicht so weit, zu bemerken, daß er selbst ja das Bewußtsein als eben solche objektive Dingheit begreift und sich infolgedessen jeden Boden entzieht, irgend etwas von den Vorstellungen in Wahrheit zu behaupten, folglich aber: überhaupt irgend etwas in Wahrheit zu behaupten. Denn konsequent müßte er sich nach seinen Voraussetzungen fragen: gilt denn das Prinzip des Nichtwiderspruchs auch vom wirklichen Bewußtsein?

Schulze stellt sich diese Frage aber nicht, und so sind es im wesentlichen zwei Fragen, die er an Reinhold stellt: Entspricht das Reinholdsche System den Anforderungen der formalen Verstandeslogik, ist es in sich widerspruchsfrei und folgerichtig? und: Können die Reinholdschen Erkenntnisse über die Vorstellungen uns zu wahrer Erkenntnis der Realität an sich führen? Seine Ergebnisse sind im wesentlichen: Reinholds Satz des Bewußtseins ist unzureichend und seine Folgerungen aus diesem Satze sind illicit; Reinhold verwickelt sich mit der Anwendung der Form / Stoff-Kategorie in Widersprüche zu seinem Ansatz.

Schulze geht so wenig von einem eigenen geschlossenen systematischen Ansatz aus, daß seine Kritik an Reinhold in disforme Stücke zerfällt, denen im einzelnen ohne einen Leitfaden nachzugehen zwecklos ist. Hegel hat über Schulze in seinem "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie" (1802, Jena) geschrieben: "Es ist nicht möglich, das Vernünftige und die Spekulation auf eine rohere Weise aufzufassen; die spekulative Philosophie wird beständig so vorgestellt, als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung (...) vorliege". Die "Allgemeine deutsche Biographie" spricht mit Recht von den "heterogenen Bestandteilen" und dem "Mangel eines systematischen Zusammenhanges" bei Schulze.⁵⁾ Als Beleg für diese Sachlage darf auch der Umstand gesehen werden, daß erst 1910 mit der Arbeit von Wiegershausen⁶⁾ über

"Aenesidemus-Schulze, den Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus" eine Monographie über Schulze erschien, und daß selbst in dieser Schulze als "Gegner Kants" und nicht als Vertreter seiner eigenen Philosophie behandelt wird. Schulze ist auch nur als Polemiker und Kritiker in die Geschichte der Philosophie eingegangen, so daß er oft nur Aenesidemus genannt wird, nach seiner bedeutendsten Schrift.

Dies sind Gründe, aus denen es sich empfiehlt, sogleich zu Fichte überzugehen und Schulze nur als denjenigen, der im Gespräch gelegentliche scharfsinnige Zwischenbemerkungen macht, zu Wort kommen zu lassen.

Die Wirkung der Schulzschen Kritik auf Fichte scheint vor allem die gewesen zu sein, daß er ihn zu der Überzeugung brachte, daß die Philosophie noch nicht als Wissenschaft begründet sei. Man muß aber demnach annehmen, daß Fichte zuvor das Reinholdsche System für eine solche wissenschaftliche Begründung angesehen hat. Denn er wiederholt in seinen Briefen, daß die Ausführungen dieses Skeptikers ihn genötigt hätten, sein "bisheriges System aufzugeben, u. auf ein haltbareres zu denken"⁷⁾. "Aenesidemus (...) hat mich von dem überzeugt, was ich vorher wohl schon ahndete, daß selbst nach (...) Reinholds Arbeiten die Philosophie noch nicht im Zustande einer Wissenschaft ist, hat mein eignes System in seinen Grundfesten erschüttert, u. hat mich (...) genöthigt von neuem aufzubauen"⁸⁾; "er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt"⁹⁾. Allerdings kann Fichte schon im Januar 1794 in einem Briefe an Reinhard mehr hinzufügen: "'Aenesidemus' hat meine Ueberzeugung, daß die Philosophie (...) wirklich Wissenschaft werden könne, und in kurzem es werden müsse, nur noch verstärkt"¹⁰⁾. In diesem Briefe gibt er auch den Hauptgrund an, der zum Zusammenbruche seines und des Reinholdschen Systems beigetragen hat: "Solange man den Gedanken von einem Zusammenhange unserer Erkenntniß mit einem Dinge an sich, das, von ihr gänzlich unabhängig, Realität haben soll, übrig läßt, wird der Skeptiker immer gewonnenes Spiel haben"¹¹⁾. Reinhold selbst teilt Fichte einen anderen Grund mit, der es ihm unmöglich mache, die Fundamentallehre als Fundament der wissenschaftlichen Philosophie anzunehmen. Er bekennt¹²⁾, daß er "dem Satze des Bewußtseyns (...) die Merkmale eines ersten Grundsatzes (...) nicht zuerkennen kann". "Nach mir ist er ein Lehrsatz, der durch höhere Sätze bewiesen, und bestimmt wird"¹³⁾. Auch ein Jahr später, als Fichte "über die schriftstellerischen Verdienste Aenesidemus weit geringer, als selbst 1794"¹⁴⁾ denkt, ist seine Überzeugung unverändert, daß er Reinholds Elementarphilosophie widerlegt hat.

Formal zerfällt die Rezension Fichtes in vier Abschnitte:

- 1.) einen kurzen Bericht über die Form und das besondere Anliegen des 'Aenesidemus' von Schulze¹⁵⁾;
- 2.) eine Prüfung der Kritik Schulzes an Reinhold;
- 3.) eine Rechtfertigung Kants gegen Schulze, soweit die im "Aenesidemus ..." vorgebrachten Argumente auch die Prinzipien der "Kritik der reinen Vernunft" zu entkräften oder widerlegen suchen; und schließlich¹⁶⁾
- 4.) einen Beweis für den Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft, der sich gegen die im "Aenesidemus ..." vorgebrachten Einwürfe gegen die Kantische Moralthologie richtet.¹⁷⁾

Schon gleich zu Anfang der Erörterung der Schulzeschen Prüfung der Reinholdschen Grundsätze sagt sich Fichte von Schulze und Reinhold los. Er erkennt die beiden gemeinsame Voraussetzung, daß die wissenschaftliche Philosophie von der Vorstellung resp. dem Vorstellbaren als "dem höchsten aller Begriffe"¹⁸⁾ auszugehen habe, nicht an. Fichte ist vielmehr der Überzeugung, "dass es für die gesammte, nicht etwa bloss für die theoretische Philosophie noch einen höhern Begriff geben müsse, als den der Vorstellung"¹⁹⁾. Damit ist sogleich das eigentlichste Anliegen der Fichteschen Philosophie ins Spiel gebracht, die Einheit des Bewußt-Seins jenseits von praktischem und theoretischem Bereich. Wer wie Reinhold die Vorstellung zum Generischen dessen machen wolle, was in der Seele vorgeht, "kann nichts von Freiheit, vom praktischen Imperativ wissen, wenn er konsequent ist"²⁰⁾, schreibt Fichte im Dezember 1793 an Stephani, und im Januar 1794 berichtet er Reinhold voll Freude: "Ich habe (...) den Uebergang zur praktischen Philosophie gefunden. Die letztere zu bearbeiten muß aber um so leichter gelingen, da die Form des Gebäudes von der theoretischen her für sie vorhanden ist"²¹⁾.

Im zweiten Abschnitt der Rezension, in welchem Fichte im einzelnen die Einwände Schulzes gegen die Vorstellungstheorie Reinholds und die Vernunftkritik Kants prüft, gibt er dann Hinweise auf ein neues System, das von höheren Prinzipien, oder besser gesagt: von einem (dreigliedrigen) höheren Prinzip, ausgeht, und das eben das System der Wissenschaftslehre ist.

Fichte faßt Aenesidems Einwände gegen Reinholds Satz des Bewußtseins zunächst in drei negative Thesen zusammen: 1) "Dieser Satz sey kein absolut erster Satz; denn er stehe als Satz und Urtheil unter der höchsten Re-

gel alles Urtheilens, dem Satze des Widerspruchs²²⁾; 2) "Der Satz des Bewusstseyns sey kein durchgängig durch sich selbst bestimmter Satz (...) "²³⁾; 3) "Der Satz des Bewusstseyns (sey) weder ein allgemein geltender Satz, noch drücke er ein Factum aus, das an keine bestimmte Erfahrung und an kein gewisses Raisonement gebunden sey²⁴⁾.

Sodann faßt Fichte das, was der Satz des Bewußtseins von Reinhold nach Schulze positiv ist, wie folgt zusammen: 1) Er ist "ein synthetischer Satz, in welchem dem Subjecte, Bewusstseyn, ein Prädicat beigelegt werde, welches nicht schon in seinem Begriffe liege, sondern erst in der Erfahrung hinzukomme²⁵⁾; 2) Er sei "ein abstracter Satz, welcher aussage, was, nach A. einige, nach R. alle, Aeusserungen des Bewusstseyns gemein haben²⁶⁾.

Sodann untersucht Fichte die Einwände Schulzes gegen Reinholds Begriffe der Vorstellung, des Objekts und des Subjekts, sowie der bloßen Vorstellung²⁷⁾. Aus Anlaß der Prüfung der Einwände Schulzes gegen die Paragraphen 6 - 8 bei Reinhold setzt sich Fichte mit der Reinhold (ab § V) und Schulze gemeinsamen Voraussetzung eines dinghaften Bewußtseins auseinander²⁸⁾.

Dann folgt eine Auseinandersetzung mit Schulze als Vertreter des Humeschen Skeptizismus, gegen welchen Fichte Kants Vernunftkritik verteidigt²⁹⁾.

Hierauf kommt Fichte auf die Kontroverse zwischen Schulze und Reinhold zurück und prüft die Gültigkeit der Unterscheidung von Stoff und Form in der bloßen Vorstellung und die Beziehung der letzteren auf ein Ding an sich³⁰⁾. Die Theorie des Bewußtseins und die Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt³¹⁾ kommen bei Fichte nicht mehr zur Sprache, ebenso wie er auch auf Schulzes Einwände zu der ersteren dieser beiden Theorien nicht mehr eingeht.

Fichte begnügt sich nun aber keineswegs mit der - im übrigen ja auch unmöglichen - Position eines selbst standpunktlosen philosophiegeschichtlichen Schiedsrichters, sondern gibt die Ansatzpunkte für ein System, von dem aus er die Thesen Reinholds und Schulzes direkt und systematisch beurteilen kann. Schulzes erster und zweiter negativer Einwand gegen den Satz des Bewußtseins³²⁾ bestünde nach Fichte tatsächlich zu recht, wenn man nicht der Tatsache des Bewußtseins ein noch höheres Prinzip voraussetzte. Dieses höhere Prinzip bezeichnet Fichte in der Rezension mit den Worten "eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität und der Gegensatzung³³⁾. Gegen die positiven Bestimmungen Schulzes³⁴⁾ führt Fichte seine neue genetische Konzeption ins Feld, wodurch er sich vom Reinhold des § V fg. trennt. "Die Handlung des Vorstellens selbst, der Act des Bewusstseyns, ist doch offenbar eine Synthesis,

da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht dann die sehr natürliche Frage: (...) Wie ist eine Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis?³⁵⁾ Damit aber wird auch methodisch offensichtlich, daß es eine "unrichtige Voraussetzung" der Philosophie war, "dass man von einer Thatsache ausgehen müsse"³⁶⁾. Wollte man aber vom Gegenteil einer Tatsache, von einer rein formalen Geltung ausgehen, so irte man nicht minder. "Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloss formalen Grundsatz haben; aber ein solcher muss nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken; wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt, noch erwiesen werden kann"³⁷⁾.

Bei Prüfung der Kontroverse um die Paragraphen III-V weist Fichte dann die Auffassung der Vorstellung als Unterscheidung eines Wahrgenommenen (von Schulze) ab und führt für die Art, wie die Vorstellung sich aufs Objekt bezieht, den Begriff der "Setzung" ein³⁸⁾. Das Unterscheiden und Beziehen aber wird als "Handlungsweise des Gemüths"³⁹⁾ bestimmt, ganz im Sinne des radikal genetischen Ansatzes Fichtes, womit allerdings auch die These Reinholds von der Priorität der bloßen Vorstellung vor Subjekt und Objekt abgewiesen ist. "Allerdings muss Subject und Object eher gedacht werden, als die Vorstellung (...). Das absolute Subject, das Ich, wird nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellectuelle gesetzt; und das absolute Object, das Nicht-Ich, ist das ihm entgegengesetzte (...). Reinhold konnte diese Erörterungen sich wohl auf die Zukunft vorbehalten haben", da er in seiner "Neuen Darstellung ..." nur vom "Bewusstseyn, als empirischer Bestimmung des Gemüths" spreche⁴⁰⁾. (Dies letztere ist eine unmögliche Ausrede, durch die Fichte zu vermeiden sucht, gegen Reinhold polemisieren zu müssen.)

Auch in den Ausführungen zu den §§ VI - VIII stürzt Fichte, streng genommen, mit Schulzes Dogmatismus zugleich den Reinholdschen Realismus des substantiellen Vorstellungsvermögens und des vorstellungsunabhängigen Dinges an sich.

Bei Erörterung des Gegensatzes der Philosophien von Hume und Kant sucht Fichte das Unhaltbare alles ontologischen Realismus aufzudecken und damit den realgenetischen (psychologistischen oder physiologischen) Erkenntnisstandpunkt (denn von Begriff kann man hier, wo so offensichtlich aufs Begreifen verzichtet wird, wohl nicht reden) abzuweisen. Hierbei kommt er auf eine Frage, die allerdings ein Herzstück der methodischen Kontroverse zwischen aller älteren Philosophie und der Kantischen darstellt: ist es erlaubt, sich

des Satzes vom Grunde transzendentallogisch zu bedienen, oder soll man sich, wie der Cartesinismus und dessen Folgephilosophien mit der Anwendung des Satzes vom Widerspruch begnügen? Fichte verteidigt die Frage nach den notwendigen Bedingungen einer Vorstellung mit dem Hinweis, transzendentallogisch sei der Satz des Grundes so zu verstehen, daß "der logische Grund eines Gedankens (...) zugleich der Real- oder Existential-Grund" desselben sei⁴¹⁾. Aus diesem Grunde ist auch eine empirische Auffassung des Bewußtseins a limine abzuweisen und nur von einer transzendentalen auszugehen, wo man dann auch nicht zu befürchten braucht, "wir dürften doch etwa künftighin zu einer Stufe der Cultur hinaufrücken, auf der wir das Widersprechende würden als möglich denken können"⁴²⁾.

Fichte setzt bei der Verteidigung der Vernunftkritik Kants offensichtlich voraus, ihr Lehrgehalt ruhe auf dem höchsten Prinzip der (späteren) Wissenschaftslehre: "Das Ich ist, w a s es ist, und w e i l es ist, f ü r das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsre Erkenntniss nicht gehen"⁴³⁾. Fichte hat auch in seiner gesamten späteren Entwicklung an diesem Schlüssel zur Vernunftkritik als dem einzig gültigen immer festgehalten.

Schulze, der bei der Vielzahl der neuen Erklärungen und Begriffe Kants jene Angst vor der Blindheit empfunden haben mag, die jede weitläufige, grundumstürzende Darlegung verursacht, welche sich wenig auf anschauliche Beispiele und Erläuterungen stützt, - Schulze befreite sich von Kant, da er nicht zu den Voraussetzungen seines Denkens vordringen konnte, durch das Entdecken von Widersprüchen in eben diesem Denken selber. Dieses Verfahren ist, obwohl ein Widerspruch im striktesten Sinne nie erlaubt sein kann, dennoch völlig unzureichend, da es auf eine Ausschaltung des Vernunftdenkens hinausläuft und selbst in einem reinen Verstandesdenken der Aufweis eines Widerspruchs nicht ohne weiteres den Ansatz widerlegt, sondern häufig nur eine unzureichende Differenzierung in der Durchführung aufdeckt.

In der Stellungnahme zur Form / Stoff-Problematik muß Fichte Schulze darin recht geben, daß dieses Begriffspaar von Reinhold ohne systematische Berechtigung eingeführt worden und also wieder preiszugeben ist. Fichte sucht aber eine innere Differenz in der Vorstellung (in der früher schon dargelegten Weise) zu verteidigen.

Im vierten Teil rechnet Fichte dann dem Wortlaut nach mit der Fehlkonzeption Schulzes von der praktischen Vernunft Kants ab, in Wahrheit aber auch mit dem Rezensenten seines "Versuchs einer Critik aller Offenbarung"⁴⁴⁾, dem er den Quellpunkt all seiner Fehltritte aufdeckt, die Unterordnung der

praktischen Urteile unter die theoretischen. "Es ist aber so wenig wahr, dass die praktische Vernunft den Primat der theoretischen anerkennen müsse; dass vielmehr ihre ganze Existenz auf den Widerstreit des selbstbestimmenden in uns mit dem theoretisch-erkennenden sich gründet"⁴⁵⁾. Und dies führt Fichte zu einer stichsatzartigen Zusammenfassung des höchsten Lehrpunktes seiner späteren Wissenschaftslehre, die das systematische Fundament seiner Kritik an Schulze, Reinhold und Kant bildet: "Wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es in sofern sich selbst setzend, schlechthin selbständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstseyn aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt in sofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei, sondern nur Ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Maassen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdruckes: die Vernunft ist praktisch"⁴⁶⁾.

Die von uns gemachte Einteilung der Rezension Fichtes in vier Teile könnte noch durch weitere Unterteilungen vervollständigt werden. Sie ist von Fichte nicht völlig aus sich vorgenommen worden, sondern in einer gewissen Abhängigkeit von den Thesen Reinholds und den diesen folgenden Einwänden Schulzes.

Fichte hat in seiner Rezension das eigene System, von dem aus die Beurteilung Schulzes und Reinholds erst voll einsichtig wird, nicht zur Darstellung bringen können. Da ein Verständnis des Fichteschen Ansatzes für eine zureichende Erörterung des zwischen den drei Philosophen strittigen Grundproblems vorausgesetzt werden muß, dieses Verständnis aber wesentlich an das seiner späteren Gedankengänge gebunden ist, wollen wir in dem nun folgenden Kapitel eine umrißhafte Darstellung des Fichteschen Ansatzes der Deduktion der Vorstellung nach der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 geben. Wir wollen uns dabei nicht in eine eingehendere Erörterung dieser Deduktion einlassen, da es uns lediglich darum geht, den Hintergrund der Fichteschen Stellungnahme zu Reinhold und Schulze in der Rezension soweit aufzuhellen, wie es für das Verständnis dieser Auseinandersetzung geboten scheint.

Fichte, Reinhold und Schulze sind sich darin einig, daß sie das Problem der Vorstellung an den Anfang der wissenschaftlichen Philosophie setzen. Reinhold hatte von der Vorstellung mittels des Satzes vom Grunde rein formal auf ein Vorstellungsvermögen geschlossen, das er letztlich dinghaft konzipierte. Schulze hatte gegen diesen Schluß aus methodischen Gründen Verwahrung eingelegt und die Anwendung des Satzes vom Grunde auf eine ontische Voraussetzung mit Hume für unstatthaft erklärt. Fichte hatte Schulzes geheime dogmatische Voraussetzung bloßgestellt, zugleich damit aber auch Reinholds Konzeption des Vorstellungsvermögens getroffen, und auf ein transzendentes erstes Prinzip verwiesen, aus dem sich die Vorstellung genetisch entfalten läßt. Von diesem Prinzip als der ursprünglichen Tat-handlung oder Ichsetzung hat nach Fichte die Deduktion des Bewußtseins auszugehen.

VI. SYSTEMATISCHE ERÖRTERUNG DES WESENS DER VORSTELLUNG NACH FICHTES "GRUNDLAGE DER GESAMMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE" VON 1794

Wir wollen in diesem Kapitel in einer kurzen Darstellung den Fichteschen Hauptgedankenzug der Deduktion der Vorstellung verfolgen, wie er sich in der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" findet.

In der Rezension des Aenesidemus spricht Fichte zum ersten Mal die Notwendigkeit aus, über das Reinholdsche Prinzip der Philosophie hinauszugehen. Wir haben in der Analyse der Reinholdschen Theorie des Vorstellungsvermögens zeigen können, daß Reinhold ohne zureichende Reflexion auf den Satz des Bewußtseins in einen philosophischen Realismus zurückfiel, der die Gegebenheit eines realen "Vorstellungsvermögens" zu seinem "Prinzip" erhebt. Weiterhin wurde deutlich, daß sich der Reinholdsche Ansatz von vornherein der Möglichkeit begibt, theoretische und praktische Philosophie in ihrer gemeinsamen Wurzel zu fassen.

Fichtes über Reinhold hinausgehender philosophischer Ansatz beginnt mit einer Reflexion auf den Satz des Bewußtseins § 1: "Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen". Während sich Reinholds Vorstellungstheorie darin erschöpft, die Momente der Vorstellung analytisch zu zergliedern, reflektiert Fichte auf den Akt des Vorstellens selbst, auf den Akt der Beziehung von Subjekt und Objekt. Der Reinholdsche Satz entfaltet drei Momente: Subjekt, Objekt und Vorstellung, und ist seiner Gültigkeit nach analytisch. Dieser Analysis muß als Bedingung der Möglichkeit vorausliegen eine Synthesis, ein synthetischer Akt des Vorstellens als einer Beziehung von Subjekt und Objekt aufeinander. "Nämlich, wenn kein Bewußtsein ohne jene drei Stücke denkbar ist: so liegen sie allerdings im Begriffe des Bewußtseins; und der Satz, der sie aufstellt, ist als Reflexionssatz, seiner logischen Gültigkeit nach, allerdings ein analytischer Satz. Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Akt des Bewußtseins, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht denn die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüts auf ein Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis?"¹⁾ Prinzip des Bewußtseins ist also eine ur-

springliche Synthesis einer Thesis und Antithesis, die selbst isoliert nichts Vorstellbares ist, da sie dieses erst begründet. Das vorstellende Bewußtsein ist also ein Unterscheiden und Beziehen entgegengesetzter Momente (Subjekt und Objekt), ohne daß die Unterschiedenen und aufeinander Bezogenen unabhängig von der sie unterscheidenden Beziehung gedacht werden könnten. Das Bewußtsein ist als tatsachenbegründend (Vorstellung setzend) selbst keine Tatsache, sondern Tat-handlung, geistige Aktualität, die sich in Setzung, Gegensetzung und synthetischer Vereinigung beider Setzungen darlegt. Da diese geistige Spontaneität als Prinzip des Bewußtseins schlechthin erster, sich selbst begründender Grund ist, setzt sie sich aus sich selbst als Spontaneität. Sich selbst setzende Spontaneität oder Tathandlung nennt Fichte 'Ich'.

Das Ich als sich selbst setzendes genetisches Prinzip des Bewußtseins wird von Fichte im ersten Grundsatz der "Grundlage ..." von 1794 vorgestellt. Methodisch gewinnt Fichte das Prinzip der Erscheinung durch Reflexion auf das apriori gewisse formale Prinzip der Identität. Jede Bewußtseinsgegebenheit setzt das Prinzip der Identität $A = A$ voraus; was setzt dieses formale Prinzip aber selbst wiederum voraus? - Die Identität des sich selbst setzenden Ichs als Grund jedweder Beziehung innerhalb des Bewußtseins! Der erste Grundsatz der Fichteschen "Grundlage ..." ist also weder Tatsache wie der Satz des Bewußtseins, noch lediglich formales Prinzip. Mit ihm ist nicht nur der Reinholdsche Ansatz der Tatsache des Bewußtseins, sondern auch der Schulzesche der leeren Form der Identität überholt. "Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloß formalen, Grundsatz haben; aber ein solcher muß nicht eben eine Tatsache, er kann auch eine Tathandlung ausdrücken; ..." ⁽²⁾

Aus dem formal-materialen Prinzip des sich selbst setzenden Ichs allein läßt sich nun das vorstellende Bewußtsein nicht unmittelbar deduzieren. Damit es zur Entfaltung der Vorstellung komme, bedarf es noch eines zweiten Grundsatzes; die ursprüngliche Thesis als Identität des Ichs mit sich selbst konstituiert allein noch kein Bewußtsein, das wesentlich Differenz zwischen Subjekt und Objekt ist. Woher diese Unterscheidung, durch die sich Bewußtsein konstituiert? Wenn sie nicht allein aus dem sich selbst setzenden Ich stammt, - denn dieses ist reine in sich geschlossene Identität mit sich - so kann sie auch nicht völlig unabhängig von ihm sein, da sie ja auf das Ich bezogen sein muß. - Es bedarf demnach zur Konstitution der Vorstellung eines zweiten ursprünglichen Setzens, und sofern dieses Setzen nicht identisch ist mit dem ersten, demnach aber auf dieses bezogen sein muß, kann es nur eine Gegensetzung zum ersten Setzen sein. - Fichte gewinnt den zweiten Konsti-

tutivakt der Vorstellung durch Reflexion auf das formale Prinzip des Widerspruchs: $A - A$. In jedem Bewußtseinsinhalt ist wesentlich gesetzt eine Nichtidentität, diese kann nur begründet sein in einem ursprünglichen Akt des Gegensatzens gegen das ursprüngliche Setzen. Das Ich setzt also nicht nur sich, sondern auch etwas anderes, das nicht Ich ist, es setzt ein Nicht-ich als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins. Insofern dieses Gegensetzen nicht unmittelbar aus dem ursprünglichen Setzen folgt, nennt Fichte den zweiten Grundsatz des Gegensatzens einen seiner Form nach unbedingten, seiner Materie nach jedoch bedingten, Grundsatz.

Sichsetzung des Ichs und sich-Nichtsetzung des Ichs in der Setzung des Nicht-ichs sind einander widersprechende Akte, dennoch müssen sie als vereint gedacht werden, da sonst Bewußtsein, als durch beide einander widersprechender Setzungen bedingt, nicht möglich wäre. Satz und Gegensatz müssen vereint sein, denn eine Antithese ist nicht möglich ohne Synthese der Entgegengesetzten. Der dritte seiner Form nach bedingte Grundsatz ist also der Akt der Vereinigung der einander widersprechenden Setzungen. Diese Vereinigung ist nur möglich auf Grund einer Selbstbegrenzung des Ichs. Wäre das Ich allein gesetzt als schlechthinnige Totalität, so könnte kein Nichtich, somit auch keine Vereinigung von Ich und Nichtich gesetzt sein. Das Ich muß also, um sich etwas entgegensetzen zu können, sich selbst gegenüber der Setzung des Nichtichs begrenzen, ebenso muß das Nichtich als begrenzt gedacht werden. Soll Vorstellung möglich sein, so kann nicht nur Ich (Subjekt bei Reinhold), noch allein Nichtich (Objekt bei Reinhold), sondern nur eine beide Momente einschränkende Vereinigung beider gedacht werden. Die Beziehung des sich selbst setzenden und durch Setzung des Nichtich sich einschränken- den Ichs auf das von ihm gesetzte Nichtich ist das Vorstellen. Da das Nicht-ich als Bedingung der Möglichkeit des Ichs qua vorstellendem der Vorstellung vorausgesetzt ist, kann es selbst nicht als vom Ich gesetzt, sondern nur als etwas von ihm unabhängiges vorgestellt werden (als Ding an sich).

Mit diesen drei Grundsätzen der "Grundlage ..." hat Fichte die Voraussetzungen einer Deduktion der Vorstellung dargelegt. Lediglich vom vorstellenden Ich aus ist die Vorstellung nicht entwickelbar. Jede Vorstellung ist vielmehr die Beziehung des vorstellenden Ichs auf ein aus ihm selbst qua vorstellendem nicht ableitbares Nichtich. Jede Vorstellung ist Vorstellung von etwas, und dieses Etwas wird vorgestellt als nicht aus dem vorstellenden Ich stammend. Das die Vorstellung mitkonstituierende Nichtich ist zwar selbst aus dem Ich qua absolutem gesetzt, als Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung wird diese ursprüngliche Setzung des Nichtichs jedoch nicht als vom

Ich aus gesetzt vorgestellt, das Nichtich erscheint vielmehr als ein dem vorstellenden Ich Entgegengesetztes und Fremdes.

Eine reale Bestimmung des vorstellenden Ichs durch ein ihm fremdes und entgegengesetztes Nichtich ist also Bedingung der Vorstellung. D.h., damit es zur Vorstellung komme, muß die Spontaneität des sich selbst setzenden Ichs - und das Ich ist nichts anderes als sich selbst setzende Spontaneität - durch etwas Nichtichhaftes gehemmt werden. Nun ist aber das (vorstellende) Ich seinem Wesen nach kein von außen bestimmbares Erwas, das Ich ist (im Gegensatz zu dem von ihm vorgestellten Gegenstand) nur das, als was es sich setzt. Das Ich kann also nur begrenzt sein, sofern es sich selbst als begrenzt setzt. Die Selbstbegrenzung des Ichs in der Vorstellung kann jedoch andererseits nicht als im vorstellenden Ich allein begründet konzipiert werden; das Materiale der Vorstellung wird zwar erfahren als i n der Vorstellung, jedoch nicht als a u s ihr gesetzt. Die Genesis der Vorstellung kann also nur so konzipiert werden, daß auf die von sich aus unbegrenzte, aber begrenzbar Spontaneität des Ichs ein von ihm nicht ableitbarer Anstoß geschieht, sich aus sich selbst zu begrenzen. In der Vorstellung setzt das Ich also sich selbst als begrenzt, es wird nicht einfach begrenzt. Der Anstoß zu dieser in ihm gründenden Selbstbegrenzung liegt jedoch nicht im Ich, sondern in einem ihm entgegengesetzten Nichtich.

Eine Reflexion auf die Selbstbegrenzung des Ichs in der Vorstellung zufolge eines Anstoßes des Nichtich ergibt nun eine Differenzierung zwischen der Spontaneität des Setzens einerseits, durch die das Ich sich setzt als begrenzt, und andererseits dem, was in diesem Setzen gesetzt wird: eine begrenzte Spontaneität. Zur Konstitution der Vorstellung müssen also zwei Akte der Spontaneität des Ichs vorausgesetzt werden: ein durch einen Anstoß eines ihm fremden Nichtichs begrenzter und ein unbegrenzter, durch den der begrenzte Akt der Spontaneität als solcher gesetzt wird. Wir haben also zu unterscheiden: einen ursprünglich gehemmten Akt - die Empfindung - und einen zweiten freien Akt - die Reflexion - durch den sich das Ich setzt a l s empfindend. Der erste kann nicht sein ohne den zweiten, der zweite nicht ohne den ersten, da eben das Ich im Gegensatz zum Ding nur das ist (begrenzt), als was es sich selbst setzt. Eine Empfindung als Hemmung der Spontaneität des Ichs i s t nicht nur, sondern sie wird gesetzt als Empfindung, als bewußt, in einem zweiten selbst nicht gehemmten Akt der Spontaneität. Ohne daß die Empfindung vorgestellt würde, wäre sie nicht, wie umgekehrt die Vorstellung der Empfindung nicht wäre, ohne daß empfunden würde.

Mit der Reflexion der Empfindungsqualität allein ist nun die Vorstellung noch nicht abgeleitet, denn das Ich kann den zweiten Akt der Reflexion nicht setzen, ohne ihn zu setzen als durch sich gesetzt, oder das Ich kann nichts vorstellen, ohne sein eigenes Vorstellen wiederum vorzustellen. Das Ich ist sich seiner als eines vorstellenden bewußt. Es wird also zur Konstitution der Vorstellung ein dritter Akt vorausgesetzt, der die Vereinigung des ersten gehemmten und des zweiten ungehemmten Aktes darstellt. Ebenso wie der erste ohne den zweiten, das Vorgestellte ohne die Vorstellung, so ist der erste und zweite Akt nicht möglich ohne den dritten, die Vorstellung der Vorstellung eines Vorgestellten. Das Vorstellen des Vorstellens ist zugleich ein Beziehen und Unterscheiden der Vorstellung und des Vorgestellten; ich bin mir meines Wissens nur bewußt im Gegensatz zu der im Wissen gegebenen Qualität.

Das, was im Vorstellen vorgestellt wird, ist einerseits also das Vorstellen selbst, andererseits die aus dem Vorstellen selbst nicht ableitbare Empfindungsqualität. Da das vorstellende Ich diese Qualität nicht in sich selbst begründen kann, wie das Vorstellen als Akt seiner Spontaneität, begründet es sie außer sich. Das vorstellende Ich setzt also zur Erklärung seiner Spontaneitätshemmung in der Empfindung einen äußeren Gegenstand, dem es als Grund die empfundenen Qualitäten zuschreibt. Es veräußert in der Gegenstandskonstitution der Vorstellung seine eigene Befindlichkeit, ohne sich allerdings dieser Veräußerung, die ja eine Bedingung seiner selbst als vorstellenden Ichs ausmacht, bewußt zu werden. Damit ist das in der Vorstellung vorgestellte Objekt abgeleitet. Dieses ist sehr wohl zu unterscheiden von dem die Spontaneität anstoßenden Nichtich, das selbst nicht Gegenstand der Vorstellung wird. Beide verhalten sich, in Kantischer Terminologie gesprochen, wie Ding als Erscheinung und Ding an sich zueinander.

Reflektieren wir nun noch einmal auf das Materiale der Vorstellung. Es kann weder aus dem vorstellenden Ich, noch aus dem die Spontaneität des vorstellenden Ichs anstoßenden Nichtichs für sich allein abgeleitet werden. Damit es zur Vorstellung komme, bedarf es eines aus dem vorstellenden Ich nicht begründbaren Anstoßes, damit es aber wiederum zum Anstoß komme, bedarf es einer bestimmbar, von sich aus aber nicht bestimmten Spontaneität des Ichs. Genauer; das Ich als sich selbst setzende Spontaneität ist absolut als Grund seiner selbst, es muß sich also auch als absolut, d. h., unbegrenzt setzen wollen, sofern es sich setzt; würde es sich nicht als absolut und unbegrenzt setzen wollen, so könnte es zu keinem seine Spontaneität hemmenden Anstoß kommen. Durch die Hemmung seiner absolut und unbestimmt sein wol-

lenden Spontaneität ist die Voraussetzung für die Vorstellung gegeben, die das Ich in weiteren vom Anstoß unberührten Akten der Spontaneität setzt. Durch die Hemmung seiner Spontaneität steht das Ich aber im Gegensatz zu dem, was es ist, und zu dem, als was es sich ursprünglich setzen will; d. h. das Ich als bewußtseiendes steht im Gegensatz mit sich als absoluten. Das Ich wird also seinem Wesen gemäß versuchen, die ihm in der Vorstellungsmaterialität gesetzte Grenze zu überwinden. Es wird kraft seiner sich selbst setzenden absoluten Spontaneität die Einschränkung des Nichtich aufheben wollen, damit es sich als das setze, was es eigentlich ist, als absolutes Ich. Die Aufhebung der Einschränkung durch ein Nichtich ist aber unmöglich, soll es nicht zu einer völligen Aufhebung der Vorstellung kommen. Sich selbst als vorstellend, als Bewußtsein, zu setzen ist dem Ich eben so wesensgemäß wie sich als absolut zu setzen. Es besteht also ein Widerstreit im Wesen des Ichs. Indem es sich absolut (allein von sich aus) als Bewußtsein setzt, setzt es gerade seiner Absolutheit entgegen. Dieser Widerstreit im Ich kann nicht behoben werden, indem es das Nichtich als Bedingung der Vorstellung aufhebt, er kann ebensowenig behoben werden, indem es das Nichtich als Widerspruch zu seinem Absolutheitsanspruch einfach bestehen läßt, es kann also nur zu einem nie beendbaren Streben kommen die Begrenzung des Nichtichs aufzuheben. Realisierte sich dieses Streben, so höbe es das Ich als Bewußtsein auf; wäre aber kein Streben die Spontaneität absolut zu setzen, so wäre auch keine Hemmung und ebenfalls keine Vorstellung. " - wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es insofern sich selbst setzend, schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewußtsein aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existiert insofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht zwei, sondern nur ein Ich ausmachen, und das ist gefordertermaßen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehn im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch "3).

Mit dem Ansatz des sich selbst als Bewußtsein setzenden und damit mit sich in Widerspruch tretenden Ichs faßt Fichte gegenüber Reinhold, der mit seiner Vorstellungstheorie nur die theoretische Vernunft hätte ableiten können, Erkennen und Wollen, theoretische und praktische Philosophie in ihrer gemein-

samen Wurzel. Wollen ist nicht ein zu der in der theoretischen Vorstellung concipierten objektiven Welt hinzutretendes an sich subjektives und überflüssiges Moment, sondern vielmehr konstitutiv für das scheinbar nur theoretische Vorstellen. Ohne Wollen und Willenswiderstand wäre überhaupt nichts, das vorgestellt werden könnte. Die dem bewußtseienden Ich erscheinende Welt ist nichts anderes als sein eigenes in den Formen der Vorstellung schematisiertes Wollen.

VII. ERNEUTE ERÖRTERUNG DES ZWISCHEN REINHOLD, SCHULZE UND FICHTE STRITTIGEN GRUND- PROBLEMS. AUFLÖSUNG DER WIDERSPRÜCHE

Wir wollen uns jetzt wieder der Fichteschen Rezension zuwenden. Der letzte Abschnitt des ersten Teiles derselben enthält eine kurze Darlegung des Primates der praktischen Vernunft vor der theoretischen. Die von uns schon zitierte Stelle hat folgenden Wortlaut: "Wenn das Ich in der intellectuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist; so ist es insofern sich selbst setzend, schlechthin selbstständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewußtseyn aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein Intelligibles, und existirt in sofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht Zwei, sondern nur Ein Ich ausmachen, und das ist geforderter Massen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und dies ist die Bedeutung des Ausdruckes: die Vernunft ist praktisch. Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, in sofern sie beides zu vereinigen strebt. Dass diese Grundsätze Kant's Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat - ferner, wie durch die Vorstellung dieses an sich hyperphysischen Strebens durch das intelligente Ich, im Aufsteigen über die Stufen, über welche man in der theoretischen Philosophie aufsteigen muss, eine praktische Philosophie entstehe, ist hier der Ort nicht, zu zeigen" ¹⁾).

Fichte sieht also am höchsten Punkte der transzendentalen Entfaltung einen Widerspruch, den zwischen dem sich absolut setzenden Ich (das Grund seiner selbst ist) und dem auf ein Vorgegebenes, zu Intelligierendes rückbezogenen (theoretischen) Ich. Beide werden vermittelt im sie "gleichsetzenden" praktischen Ich. Das eingeschränkte Ich ist (soll sein) das uneingeschränkte Ich. Das absolute Ich ist dasjenige, was das praktische Ich zu sein strebt (Inbegriff der Aktivität), indem es die selbstgesetzte Grenze (das schematisierte Materiale der Pflicht) aufhebt.

Setzt Fichte sein System so an, so muß er notwendig einen Widerspruch im

absoluten Ich selbst voraussetzen, insofern dieses Ich zum einen seine Abсолютheit wahr und wahren will, zum anderen aber den Anstoß schematisiert und sich damit in Gegensatz zu seinem absoluten Wesen setzt. Fichte weist diesen im absoluten Ich liegenden Widerspruch in der "Grundlage der Wissenschaft des Praktischen" selber auf. "Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äußeren Eindrücke verschlossen. Aber es muss auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öffnet es sich, dass ich so sage, der Einwirkung von aussen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, dass auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe gesetzt sey. (...) So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluss von aussen in dasselbe möglich" ²⁾.

Man erkennt in dieser Stelle der "Grundlage ..." den höheren Gegensatz, den Fichte im Ich ansetzt; die Reflexivform schematisiert das Sollsein des absoluten Ich. Es ist richtig, daß die hier angeführte Stelle sich erst in der "Grundlage ..." findet und noch nicht in der Rezension. Aus der Rezension ergibt sich nur soviel: 1. Der Reinholdsche Satz des Bewußtseins trifft nicht das erste Prinzip des Bewußtseins. 2. Der in diesem Satze bemerkten Tatsache geht eine Tathandlung voraus. 3. Diese Tathandlung ist Setzen des absoluten Ich, Entgegensetzen eines Nicht-Ich und Beziehen beider aufeinander (in einem Schlage). 4. Das absolute Ich und das durch das Nicht-Ich gebundene (theoretische) Ich werden zur Einheit vermittelt durch das praktische, strebende Ich.

Konsequenterweise mußte Fichte nun die Möglichkeit einer Entfaltung des Ich in dem unter 3. genannten Dreischritt im Ich ausweisen, und das tut die "Grundlage ..." in der Weise, wie wir es oben skizziert haben. Mit ihrer Erörterung sind wir zwar über die Fichteschen Ausführungen in der Rezension hinausgegangen, jedoch nur in dem Sinne, daß wir den der Rezension zugrundeliegenden philosophischen Ansatz in seinen Zusammenhängen hervorheben wollten. Fichtes Kant-Worte variierend können wir sagen: "... daß diese Grundsätze ... (Fichtes) Darstellung selbst zum Grunde liegen müssen, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat" ³⁾.

Fichtes philosophischer Ansatz geht vom Ich aus: "Das Ich ist, was es ist, und weil es ist, für das Ich. Ueber diesen Satz hinaus kann unsere Erkenntnis nicht gehen" ⁴⁾. An diesen Ausgangspunkt wollen wir unsere Kritik an dem in der Rezension vorausgesetzten Ansatz anknüpfen. Unserer Auffassung nach

ist der Ansatz eines sich selbst setzenden absoluten Ichs als Prinzip der Vorstellung unzureichend.

Die Vorstellung ist, wie wir mit Fichte gezeigt haben, nur entwickelbar aus zwei Momenten, da die für die Konstitution der Vorstellung notwendige Selbstbegrenzung des vorstellenden Ichs nicht allein vom vorstellenden Ich selbst konstituiert sein kann. Es bedarf eines vom vorstellenden Ich her nicht ableitbaren Anstoßes auf seine Spontaneität, um sich als begrenzt zu setzen. Der Grund dieses Anstoßes liegt nach Fichte in dem absoluten Ich. Das absolute Ich setzt sich also ein Nichtich entgegen, um sich als Bewußtsein zu setzen. Mit seiner Sichsetzung als Bewußtsein setzt es sich mit sich selbst in Widerspruch, denn es ist seinem Wesen nach absolut. Andererseits ist es dem absoluten Ich wesentlich sich selbst ein Nichtich gegenüber zu setzen und damit seine Absolutheit aufzuheben. Dieser Gegensatz im Ich, der die Voraussetzung einer Deduktion der Vorstellung ist, ist selbst von Fichte in der "Grundlage ..." nicht mehr deduziert. Er bleibt uneinsichtig. Es ist eben faktisch so, daß das Ich sich selbst relativ setzen muß, wenn es sich absolut setzen will. Der Gegensatz im Ich bleibt ein unerklärliches Urfaktum. Die Konsequenz dieses Ansatzes ist die Konstruktion eines praktischen Ichs, das den Gegensatz des absoluten Ichs mit sich selbst (in einem Streben das vorstellende Ich dem absoluten anzugleichen) aufheben soll und doch nicht kann, ohne das Ich als Bewußtsein selbst aufzuheben. Die Schwierigkeit den Widerspruch zwischen der Absolutheit und der Begrenztheit des Ichs in das Ich zu setzen hat Fichte selber gesehen: "Es bleiben hierbei nur die schwierigen Fragen unbeantwortet, mit deren Beantwortung wir aber auch in das Innerste des Wesens des Ich eindringen: wie kommt das Ich zu dieser Richtung seiner Thätigkeit nach aussen in die Unendlichkeit? wie kann von ihm eine Richtung nach aussen von einer nach innen unterschieden werden? und warum wird die nach innen zurückgetriebene als fremdartig und nicht im Ich begründet angesehen?"⁵⁾ Die Erklärung dieser Fremdartigkeit legt Fichte in das Ich qua absolutem Ich, dem aber das vorstellende Ich gleich sein soll. Richtig angesetzt hätte Fichte jedoch vorstellendes und absolutes Ich radikal trennen sollen, womit auch die Forderung der Angleichung des einen an das andere fortfiel, das Ideal der strebenden praktischen Vernunft wäre dann nicht mehr identisch mit dem absolut setzenden Ich. Fichte identifiziert jedoch beide und darin spricht sich der grundlegende Fehlsatz seiner Vorstellungstheorie aus: "Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der

Sinn des Satzes; das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss" (6). In der Rezension heisst es: "Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und diess ist die Bedeutung des Ausdruckes: die Vernunft ist praktisch ... " (7). Nach Fichtes eigenem Ansatz - konsequent gefolgert - kann aber das absolut setzende und das in der praktischen Vernunft erstrebte Ideal nicht identisch sein, d. h. die Konstruktion der Angleichung des endlichen Ichs an das absolute ist unmöglich, denn das absolute Ich ist als Bedingung der Möglichkeit des erstrebten idealen Ichs mit diesem nicht identisch. Das ideale, reine Ich ist als Folge einer Gegensatzung gegen das vorstellende Ich etwas anderes als das absolute Ich als Grund des ganzen Verhältnisses.

Unsere Kritik zusammengefaßt lautet: Hätte Fichte den Gegensatz zwischen endlichem und absolutem Ich nicht selbst in das eine Ich gesetzt, sondern endliches und absolutes Ich prinzipiell geschieden, dann hätte er nicht das unrealisierbare Postulat einer Angleichung des endlichen an das absolute Ich zu konstruieren brauchen und doch den praktischen Charakter des Vorstellens festhalten können. Nach dem Fichteschen Ansatz ergibt sich die Inkonsequenz, daß das absolut setzende Ich sich endlich setzen muß, um sich absolut zu setzen. Das absolute Ich steht somit selbst unter einem Gesetze, nach dem es sich setzen muß.

Reinhold, das haben wir schon im IV. Kapitel dieser Arbeit gezeigt, verpaßt nach einem kurzen Anlauf den transzendentalen Ansatz. Der Vorgang im Bewußtsein, das Quellen zu einer gegliederten Vieleinheit, wird von ihm sehr rasch zu einer stehenden Tatsache. Diese bewältigt er dann methodisch mittels der Gattungs- und Merkmals-Logik, durch Voraussetzen leerer Vermögen und Kräfte, die sich ursächlich zu ihren Aktualisierungen verhalten. "Vorstellen", so schrieben wir S. 26 dieser Arbeit, "ist für Reinhold; etwas vorstellen, objektiv vorstellen". Mit der Einführung der "bloßen Vorstellung" als desjenigen, was (im Widerspruch zu § I) unmittelbar im Bewußtsein vorkommt und eine bloße Möglichkeit darstellt, fällt Reinhold in ein unzureichendes, auf faktische Gegebenheiten bezogenes Philosophieren zurück.

Was sagt Fichte in seiner Rezension zu dieser Lehre von der Vorstellung Reinholds? Er leugnet, wie wir schon gezeigt haben, daß die Vorstellung und das Vorstellbare höchstes Prinzip der Philosophie seien ("Vermuthung (...) dass es für die gesammte, nicht etwa bloss für die theoretische Philosophie noch einen höhern Begriff geben müsse, als den der Vorstellung")⁸⁾. Fichte gibt Schulze darin recht, daß das Unterscheiden und Beziehen von Reinhold aus dem Vorstellen nicht befriedigend und zureichend abgeleitet sind.

Bei Erörterung der §§ II - V kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Fichte Reinhold weiter entgegenkommt, als er dürfte. Schulze argumentierte so: Wenn Reinhold die Vorstellung als dasjenige bestimmt, was durch das Subjekt vom Objecte und Subjekte unterschieden und auf beide bezogen wird, so kann die Anschauung keine Vorstellung sein (wie sie aber nach Reinhold sein soll); die Anschauung ist noch nicht auf ein Object bezogen, denn bezogen (und unterschieden) werden kann nur das, was zuerst wahrgenommen ist. Fichte antwortet für Reinhold: "Das ursprüngliche Object wird überhaupt nicht wahrgenommen, und kann nicht wahrgenommen werden. Vor aller andern Wahrnehmung vorher also kann die Anschauung auf ein, ursprünglich dem Subjecte entgegengesetztes, Object, das Nicht-Ich, bezogen werden; welches Nicht-Ich überhaupt nicht wahrgenommen, sondern ursprünglich gesetzt wird"⁹⁾. Blickt man auf Reinholds Fundamentallehre, so wird man Fichte kaum mehr als die ganz schwachen Stellen als Beweisbasis zubilligen können, in denen Reinhold von einem Vorgang im Bewußtsein und von einem Hervorquellen spricht - Stellen, die aber ab § V alle Bedeutung verlieren und preisgegeben sind.

Schulze wandte ferner ein, Unterscheiden und Beziehen in der Theorie Reinholds seien selbst Arten des Vorstellens. Fichte verteidigt Reinhold, indem er dies leugnet. "Beides kann Object einer Vorstellung werden, und wird es in der Elementar-Philosophie wirklich; aber es ist ursprünglich keins, sondern nur nothwendig zu denkende Handlungsweise des Gemüths, um eine Vorstellung hervorzubringen". Wie sehr Fichte hiermit über Reinhold hinausgeht, ist ihm selbst bewußt. Denn sonst könnte er nicht also fortfahren: "(...) woraus aber freilich unläugbar das folgt, dass Vorstellung nicht der höchste Begriff aller in unserm Gemüthe zu denkenden Handlungen sey"¹⁰⁾.

Die von Schulze mit Recht wegen ihrer ganz unzureichenden Beweisführung abgelehnte Theorie der blossen Vorstellung, als desjenigen, was unmittelbar im Bewußtsein vorkomme, rettet Fichte auch nur zum Schein, wenn er schreibt: "Und allerdings muss Subject und Object eher gedacht werden, als

die Vorstellung; aber nicht im Bewusstseyn, als empirischer Bestimmung des Gemüths, wovon Reinhold doch allein redet (...). Im empirischen Bewusstseyn kommen beide nicht anders als so vor, dass eine Vorstellung auf sie bezogen werde; in diesem sind sie nur mittelbar, als Vorstellendes und Vorgestelltes"¹¹⁾. Aber wie wollte Fichte im Ernst den Satz durchhalten, Reinhold spreche in seiner Elementar-Lehre allein vom empirischen Bewußtsein? Die Elementar-Lehre wollte doch das System der Vernunft geben, ein System, das apriorisch entfaltet!!!

Auch findet Fichte die Ausdeutung des Reinholdschen Vorstellungsvermögens als "vorstellendes Ding"¹²⁾, das vorhanden ist, Ursache der Vorstellungen wird, von seinen Wirkungen verschieden ist, welche Schulze sich erlaubt, nicht wirklich so skandalös, wie er sie als Transzendentalphilosoph hätte finden müssen. Wie wir schon gezeigt haben, hat Reinhold diesen Fehler, das Vorstellungsvermögen als reale Sache anzusetzen, tatsächlich selbst begangen. Von einem offenbaren Mißverständnis oder einer vollständigen Mißdeutung Reinholds durch Schulze konnte Fichte mit Recht daher gar nicht sprechen¹³⁾. Daß Reinholds Fehler bei Schulze vergrößert wiedererscheinen, ist zuzugeben; aber das ändert nichts an dem Umstand, daß sie schon seine Fehler sind.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß man deutlich das Bestreben Fichtes merkt, Reinhold zu schonen und so günstig wie möglich (manchmal auch günstiger als möglich) auszudeuten, die Fehler aber besonders bei Schulze, soweit er sie übernimmt, anzukreiden. An sich ist die Vorstellungstheorie Reinholds durch den Fichteschen Ansatz überholt. Daß sie an untergeordneter Stelle des Systems zum Teil angenommen werden kann, ist daneben belanglos. Reinhold hat das Wesen der Vorstellung nicht erkannt.

Die gesamte Kritik Fichtes an Schulzes Aenesidemus-Konzeption ist positiv durch seine neue Begründung der Philosophie bestimmt; überall weist Fichte auf seinen ersten Grundsatz hin oder deutet die Folgen aus diesem Grundsatz wenigstens an. Der Ausgang vom absoluten Ich ist es, der der Rezension allein Einheit gibt; er bewirkt auch, daß Fichte nicht mehr alle Behauptungen Schulzes unterschiedslos, sondern nur noch die zur Kontroversfrage relevanten prüft. Fichte behandelt vieles, was Schulze sagt, als gleichgültig und überflüssig, mit entsprechend sparsamer Entgegnung oder überlegener Nachlässigkeit.

An sich hätte in einer allseits befriedigenden Kritik von Seiten Fichtes gezeigt werden müssen, daß Schulze nicht einmal den Versuch gemacht hat, den Gesamtaufbau der Elementarlehre Reinholds zu erkennen, sondern gleich

nur einzelne Irrtümer sieht, auf die er wie der Stier auf ein rotes Tuch losgeht, bis sich endlich gar der aufgespeicherte Unwille gegen den Größeren, der überall hinter Reinhold steht, gegen Kant entläßt. Schulze weiß dabei in Ermangelung eines eigenen systematischen Standpunktes nichts besseres zu tun, als die Hauptargumente Humes kritiklos zu übernehmen, die ihm aber, wie es scheint, damit zu einem bloßen Instrument des Rechtbehaltens werden. Man weiß von der Geißel, zu der selbst richtige und gute Gedanken Fremder in der Hand eines Unverständigen und Unreifen werden können. Schulze kann offensichtlich seine eigenen Voraussetzungen selbst nicht kritisch distanzieren, so daß er in eine - in der Philosophie leider nicht seltene - Indolenz verfällt. Wer sich so ganz, wie Schulze, den Ideen einer berühmten Autorität ausliefern kann, dem werden diese bald zu einem unentbehrlichen Schirm, mit dem man die eigenen Blößen deckt. Wie es nun nicht selten vorkommt, daß jemand alle Teile eines Hauses kennt, das er bewohnt, ohne dessen Gesamtarchitektur zu fassen, so kann auch die reiche Kenntnis fremder Ideen wirkliches philosophisches Denken vortäuschen.

Im Grunde erschöpft sich Schulzes Weisheit, wenigstens seine positive Weisheit, in dem Satze: "Es giebt Vorstellungen"¹⁴⁾. Das heißt aber: 1. Er bleibt bei einem Faktum stehen und beruhigt sich dabei, was nicht philosophisch ist. Hiergegen wendet sich der Transzendentalphilosoph mit Fichte und ruft ihm zu: "Eine Philosophie, die an allen Enden, wo sie nicht weiter fortkommen kann, sich auf eine Thatsache des Bewusstseyns beruft, ist um weniges gründlicher, als die verrufene Popular-Philosophie"¹⁵⁾.

Das "Es gibt" Schulzes impliziert nun, daß das, was es da gibt, als ein Ding existiert. Ein Ding identifiziert sich für diesen Standpunkt mit einem grammatischen Subjekt. Es gilt als Träger von Eigenschaften, die von ihm prädiiziert werden. Die ganze Problematik, die in dem grammatischen Ausdruck Prädikat liegt, wird hierbei übersehen. Nun werden Übereinstimmungen und Unterschiede gesucht, um die Einteilung nach Gattung, Art und Merkmalen zuwege zu bringen. Einem etwa angetroffenen Akte wird ein Vermögen substituiert, das Ursache seiner Wirkungen ist. Mit allem so logisch Gewonnenen wird nach den formallogischen Axiomen der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, etc. operiert.

Die Folge ist, wie Fichte richtig bemerkt, daß Schulze sich unter dem Vorstellungsvermögen "nichts Anderes denken kann, als irgend ein (rundes oder vierecktes?) Ding, das unabhängig von seinem Vorstellen als Ding an sich, und zwar als vorstellendes Ding existirt"¹⁶⁾. Hier ereig-

net sich nun das für allen dogmatischen Realismus Charakteristische: Das Unterlassen der Frage: "Wie kann ich wissen, daß es so ist", führt zu einer Totaltrennung von Vorstellung und Realität, die nur mehr durch Machtsprüche zu beheben ist.

Der Machtspruch lautet aber jedesmal: "Ich weiß durch Erfahrung". "Die reale Wahrheit desselben (c. f. des Satzes des Bewußtseins) aber gründet sich auf (...) Erfahrungen"¹⁷⁾. Hiermit wird die Philosophie Schulzes rein empirisch, und er kann sich ernstlich in die Untersuchung einlassen, ob die drei "Stücke" Subjekt, Objekt und Vorstellung tatsächlich zu jedem Bewußtsein gehören. Es ist, als ob man Mathematik treiben wollte, indem man alle Lehrsätze immer wieder durch empirische Nachmessungen verifiziert. Fichte repliziert Schulze auf ein solches Ansinnen mit Recht: "In sofern nun A. diesen Satz aufgestellter Maassen für einen Erfahrungs-Satz halten muss, in sofern muss man sich mit ihm auf Erfahrungen, die demselben widersprechen sollen, allerdings einlassen; wenn derselbe aber aus unläugbaren Grundsätzen bewiesen, und das Widersprechende eines Gegensatzes dargethan ist; so sind alle vermeinte Erfahrungen, die mit demselben nicht übereinkommen sollen, als undenkbar abzuweisen"¹⁸⁾.

Eine weitere Folge der faktischen Ansicht ist, daß das Objekt ungenetisch, leblos dasteht, wie eine Art Seinsklötzchen, und durch nichts mehr zum Leben erweckt werden kann. Was es "gibt", das ist "vorhanden", - und Fichte, als Transzendentalphilosoph, fragt mit Recht: "Was mag das heissen sollen?"¹⁹⁾ Nun erwartet man vergebens, einsehen zu können, wann denn und wodurch das Vermögen zur Tätigkeit kommt. Schulze schreibt gegen Reinhold: "Da es (...) auch zu dem Begriff des Vorstellungsvermögens gehören soll, daß wir uns unter demselben ein objektiv wirkliches Etwas denken, welches die Ursache und die Bedingung der Wirklichkeit der Vorstellungen ausmacht, und vor aller Vorstellung vorhanden ist; so müssen wir wohl zuvörderst untersuchen: Wodurch die Elementar-Philosophie zu der überschwenglichen Kenntniß von der objektiven Existenz eines solchen Etwas gekommen sey"²⁰⁾. Spaßig ist aber an dieser Frage, daß Schulze gar nicht merkt, daß sie ihn selber tödlich trifft und daß dieselbe unsinnige Voraussetzung in seiner eigenen grundsätzlichen Frage steckt: "Ob ein Faktum (das Bewußtseyn) auf eine wahre Erkenntniß dessen, was außer aller Erfahrung liegt (...) führen könne?"²¹⁾ Fichte bittet hier Schulze ganz zu Recht; "dem Publicum doch bald recht bestimmt und deutlich zu erklären, was es doch heissen möge; Irgend ein A. ist unabhängig von unserm Denken und an sich der Grund unsers Urtheilens, das doch wohl selbst ein Denken ist?"²²⁾ Schulze kann eben

den Abgrund zwischen dem völlig undenkba- ren Ding an sich und der Erkenntnis nicht mehr überbrücken, nicht - weil er unüberbrückbar ist, sondern weil Schulze durch eine unphilosophische dogmatische Voraussetzung etwas fingiert (das existierende, denkunabhängige und - jenseitige Ding), was einen Widerspruch in sich enthält. Hätte Schulze sich nur einmal die Frage gestellt, was ihn denn zu der Annahme einer solchen dingansichthaften Existenz wissenschaftlich berechtigte, d. h. hätte er auf die Entstehung des Wissens reflektiert, so wäre er nie in diese Falle geraten.

Schulze kann sich die transzendente Ableitung aus den Bedingungen der Möglichkeit auch nicht anders denken als einen Induktionsschluß. So wendet er denn gegen die transzendente Deduktion ein: "Daraus, daß der menschliche Verstand in der gegenwärtigen Stufe seiner Kultur sich nur auf eine einzige Art die Möglichkeit von Etwas vorstellen kann, (würde) ganz und gar nicht mit einiger Gewißheit folgen, daß er iederzeit, und auch dann, wenn er einer größern Reife theilhaftig geworden ist, die Möglichkeit von diesem Etwas nur auf diese einzige Art werde denken können"²³⁾ - und muß sich von Fichte die methodische Korrektur gefallen lassen "... eine Erinnerung, die gegen einen empirischen Beweis an ihrem Orte wäre, gegen einen von Grundsätzen a priori abgeleiteten aber übel angebracht ist"²⁴⁾.

Der kritiklose Empirismus Schulzes ist der Grund, daß er sich zu "Erfahrungstatsachen" flüchten kann, die gegen eine transzendente Erörterung von Anfang an soviel vermögen wie jemand, der mit einem Schwert gegen die Luft ficht. So, daß zum Bewußtsein nicht immer die drei Reinholdschen Stücke gehören: "Eben so ist man sich beym tiefen Nachdenken über etwas wohl des denkenden Ich und der Begriffe, die mit einander von demselben verglichen werden, aber nicht iedesmal auch eines besondern von den Begriffen verschiedenen Obiektes bewußt"²⁵⁾. Oder "Es läßt sich nämlich denken, daß alle unsere Erkenntniß aus der Wirksamkeit realiter vorhandener Gegenstände auf unser Gemüth herrühre und daß auch die Nothwendigkeit, welche in gewissen Theilen dieser Erkenntniß angetroffen wird, durch die besondere Art und Weise, wie die Außendinge unser Gemüth afficieren, und Erkenntnisse in demselben veranlassen, erzeugt werde; und daß mithin die nothwendigen synthetischen Urtheile, nebst den in ihnen vorkommenden Vorstellungen, nicht aus dem Gemüthe, sondern aus den nämlichen Gegenständen herrühren, welche die zufälligen und veränderlichen Urtheile nach der kritischen Philosophie in uns hervorbringen sollen". Solch barer Unsinn, mit dem Schulze keineswegs allein dasteht, sondern der auch heute noch in allen möglichen, mehr oder weniger versteckten (z. B. soziologischen, anthropologischen, ontologischen) Formen grassiert, rich-

tet eine Philosophie selbst und beraubt sie des Rechtes, diesen Namen noch weiterhin zu tragen. Fichte antwortet in der Rezension Aenesidemus-Schulze mit der noch etwas unbeholfenen Formulierung, "dass alles Nicht-Ich nur für's Ich s e y; dass es alle Bestimmungen dieses Seyns a priori nur durch seine Beziehung auf ein Ich bekomme; dass aber alle diese Bestimmungen, in sofern nemlich ihre Erkenntniss a priori möglich ist, durch die blosse Bedingung der Beziehung eines Nicht-Ich auf ein Ich überhaupt, schlechthin nothwendig werden (...), daß ein Ding an sich, in sofern es ein Nicht-Ich seyn soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, sich selbst widerspreche, und dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sey, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich, d. i. von jedem nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs denkenden Wesen gedacht werden müsse; dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sey, und dass es keine andere gebe, als jene"²⁶⁾. "Alsdann", fügt Fichte noch äußerst treffend hinzu, "würde es auch Niemanden mehr beikommen, zu behaupten, welches auch A. wiederholt, dass die kritische Philosophie idealistisch sey"²⁷⁾.

Ein methodisch so unhaltbarer Ansatz, wie der Schulzes, bewirkt also, daß er das Wesen der Vorstellung gar nicht treffen kann. Alles, was Schulze philosophisch wirklich geleistet hat, ist eine immanente Kritik der Reinholdschen Elementar-Lehre. Das ganze bleibt aber eine argumentatio ad hominem.

Den Erörterungen Fichtes der Thesen Schulzes folgt in der Rezension die Verteidigung des Primates der praktischen Vernunft. Auf sie brauchen wir hier nicht noch einmal eingehen, da die hervorragende Rolle der praktischen Vernunft für die Konstitution der Vorstellung hinreichend deutlich geworden sein dürfte.

Unsere Erörterung der Theorie der Vorstellung auf der Grundlage der philosophischen Arbeiten von Reinhold, Schulze und Fichte sollte zugleich eine kritische Stellungnahme beinhalten. Wir fanden, daß Fichte mit seiner Deduktion der Wahrheit am nächsten kam, sie aber durch die Absolutsetzung des Ichs verfehlte. Reinhold drang nach einem schwachen Ansatz nicht zu einer genetischen Konzeption durch, sondern fiel in die Schulphilosophie zurück. Schulze hatte sich durch seine Voraussetzungen von Anfang an die Möglichkeit verstellt, das Wesen der Vorstellung zu begreifen und konnte nur durch die Schärfe seiner immanenten Kritik wirksam werden.

Wir hoffen durch diese Arbeit gezeigt zu haben, daß jede Philosophie, die versucht, von dem Vorkommen einer Vorstellung als Tatsache aus-

zugehen, von vornherein die Lösung verfehlt. Wichtiger als dieses Resultat ist ein zweites: daß man nämlich, wenn man - was methodisch richtig ist - von der Erkenntnis ausgeht, diese Erkenntnis (Fichtes Ich) nicht systematisch verabsolutieren darf. Es zeigte sich, daß das Fichtesche Ich als Grund der Vorstellung selbst unter einem Gesetze steht, nach dem es sich setzen muß, daß es also selbst nicht das Absolute ist, sondern auf ein ihm vorausgesetztes Absolutes verweist.

Insofern Schulze tatsächlich einen Skeptizismus vertritt, darf seine Haltung philosophisch als abgewiesen gelten. Skepsis ist ebensowenig wie Ironie als selbständige Grundhaltung möglich. Beide sind nur immer der Ausdruck eines Unvermögens, sich dem Anderen, ja sich selbst mitteilen zu können oder sich auch nur zu verstehen. Selbst wenn ein solches Unvermögen unsere Existenz am genauesten bezeichnete und darum sehr ernst zu nehmen wäre, so wäre es doch unmöglich, eine Philosophie mit dem Zweifel anzufangen oder gar ein System mit dem Zweifel zu begründen. Echter Zweifel (dubium, nicht negatio) ist um den Anfang bemüht, an dem alles scheitert, was nicht wahr ist. Aus diesem Scheitern, dem echten sokratischen Nichtwissen, aber selbst ein Wissen ableiten zu wollen, führt auf den falschen Weg eines absoluten oder wissenschaftstheoretischen Skeptizismus.

A N M E R K U N G E N

Kapitel I

- 1) Für die Biographie Karl Leonhard Reinholds sind zu konsultieren: Ernst Reinhold: "Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und andrer philosophirender Zeitgenossen an ihn", 1825, Jena; "Reinholds Todtenfeier. Den 15. April 1823. Ein maurerisches Denkmäl", 1824, anonym (von Baggesen); Keil, Robert: "Wieland und Reinhold", 1885; Weinhandl, Ferdinand: "K. L. Reinhold, ein Kapitel aus der Problemgeschichte des Kritizismus", in "Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft", Nr. 26, 1930.
- 2) "Briefe über die Kantische Philosophie", im "Teutschen Merkur", 1786/87, später in zweiter vermehrter Auflage als Buch, 1790-92, Leipzig.
- 3) Immanuel Kant: "Kritik der reinen Vernunft", 1781, Riga. - "Critik der practischen Vernunft", 1788, Riga. - "Critik der Urtheilskraft", 1790, Berlin u. Libau.
- 4) man vgl. dazu: "Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften". Bde. X-XIII: Kant's Briefwechsel, Berlin u. Leipzig.
- 5) "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, 1789, Prag und Jena. - "Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend", 1790, Jena.
- 6) im "Teutschen Merkur" erschienen: "Gedanken über Aufklärung", 1784; "Die Wissenschaften vor und nach ihrer Sekularisation. Ein historisches Gemählde", 1784; "Über die neuesten patriotischen Lieblingsträume in Teutschland", 1784; "Schreiben des Pfarrers zu +++ an den H. des T. M. Über eine Rezension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", 1785; "Ehrenrettung der Reformation gegen zwei Kapitel in des k. k. Hofraths und Archivars Hrn. M. J. Schmidts Geschichte der Teutschen, 6. Band", 1786; "Skizze einer Theogonie des blinden Glaubens", 1786; "Briefe über die Kantische Philosophie", 1786/87; "Über den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten", 1788; "Über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie", 1789.

- 7) man vgl. hierzu: Günther, Joh.: "Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena seit 1558 bis 1858", 1858, Jena, S. 209 fg.
- 8) a.a.O., S. 55
- 9) a.a.O., S. 55-56
- 10) a.a.O., S. 56 - Kant hatte sich, in Anbetracht der ungeheuren Schwierigkeiten des Unternehmens, die apriorische Einheit des Bewußtseins genetisch zu entfalten, mit einer Kritik der reinen Vernunft begnügt. Er isolierte analytisch in allen Weisen der Erkenntnis das, was a priori erkannt werden kann, von dem bloß Aposteriorischen. Eine systematische Entfaltung alles Apriorischen aus einem Einheitspunkte, die transzendentalmethodisch von seinem Ansatz her gefordert ist, leistete Kant jedoch nicht. Die Kritik verwies somit selbst an ein System der Vernunft, zu dem sie nur die analytische Vorarbeit darstellen konnte. Nach Vollendung der drei "Kritiken" zielten Kants eigene Bemühungen darauf ab, die letzte systematische Einheit des Bewußtseins zu erfassen, d.h. sowohl den Dualismus von Apriori und Aposteriori als auch von theoretischer und praktischer Vernunft hinter sich zu lassen und alle Momente aus einem einzigen Prinzip heraus synthetisch zu entfalten. Reinhold kam ihm in diesem Versuch zuvor. Reinhold hat selbst in der Abhandlung "Ueber das Verhältniß der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft" ("Beyträge ...", 1. Band, S. 255-338) zu der Frage der Stellung seiner Theorie des V.V. zur Kritik der Vernunft Ausführungen gemacht. Auch er sieht sein Hauptverdienst in der systematischen Zurückführung aller Vernunftmomente auf eine Einheit und in seiner methodischen Ableitung aller Lehrstücke der reinen Philosophie aus einem Grundsatz, dem Satz des Bewußtseins. Kant habe den Begriff der Vorstellung noch unbestimmt gelassen; aber gerade dieser Begriff sei der schlechthin grundlegende der reinen Philosophie. Reinhold ist sich bewußt, daß er damit der engeren Kantischen Fragestellung nach dem Erkennbaren eine weitere nach dem Vorstellbaren überhaupt unterlegt. Er brauche darum auch nicht auf den (problematischen) Kantischen Erfahrungsbegriff zu rekurrieren, sondern gründe seine Elementarlehre allein auf eine, und zwar die Tatsache des Bewußtseins. Kant ist einer Stellungnahme zur Reinholdschen Theorie des V.V. s immer ausgewichen. (Man vgl. Kants Briefwechsel mit Reinhold.) Vorgeblich hinderte ihn sein Alter, tatsächlich aber bestanden, wie aus Kants eigener philos. Weiterentwicklung erschlossen werden kann, sachliche Differenzen, die er aber nicht polemisch austragen wollte. Auch Kant erstrebte ein System der Philosophie. So schreibt er an Reinhold, "daß die aufwärts noch weiter fortgesetzte Zergliederung des Fundamentes des Wissens" "ein großes Ver-

dienst" habe. (Brief v. 21.9.1791) Aber er konnte dem im objektiven Denken verhafteten Reinholdischen Ansatz nicht zustimmen. Auch wurde für Kants Reflexion immer mehr die Vernunft als praktische zur grundlegenden, während Reinhold schon in den "Briefen ..." die praktische Vernunft wieder rücktheoretisierte. Die reine praktische Vernunft ist für Reinhold kein reiner Wille, sondern Vorstellung des Gesetzes; der freie Wille ist für ihn im Sinne der Willkür frei und wird unmittelbar erfahren. (Man vgl. hierzu M. Guérout: "L'Evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte", Bd. 1, S. 61-67). Kants eigener Versuch, wie er uns im "Opus posthumum" vorliegt, geht vielmehr in dieselbe Richtung wie der Fichtes (trotz der Ablehnung Fichtes durch Kant 1799!). Die theoretische Vernunft ist ermöglichendes Moment der sie umfassenden praktischen.

Für Reinhold war Kants Ausweichen und sein beständiges Abraten von überfeinen Abstraktionen und subtilen Zergliederungen "eine schwere Prüfung" (wie er selbst an Jens Baggesen schreibt - Brief v. 17.10.1791). Daß sein ontologisch orientiertes Verstandes-Denken im Widerspruch zum Transzendentalismus Kants und seine theoretisch bestimmte praktische Philosophie in Gegensatz zu einem Primat der praktischen Vernunft standen, ist ihm nie zureichend klar geworden.

- 11) S. 135/6
- 12) S. 132
- 13) Zynda, Max von: "Kant - Reinhold - Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs" in "Kantstudien", Ergänzungshefte, No. 20, 1910, Berlin, S. 52
- 14) "Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie. Erster Theil. Fundamentallehre". (Der zweite Teil fehlt!), in den "Beyträgen ..." S. 165-254
- 15) Für seine Biographie kommen in Betracht: "Neuer Nekrolog der Deutschen", IX. Jahrg., I. Teil, No. 196, S. 459 ff., 1833; "Allgemeine deutsche Biographie", Bd. 32, S. 776-780 (von E. Kühnemann), 1891; "Göttingische gelehrte Anzeigen", 26. Jan. 1833; "Bildnisse Göttinger Professoren aus zwei Jahrhunderten (1737-1937), herausgeg. von M. Voit, Göttingen, 1937
- 16) J. G. Fichte: "Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie" in "Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke", herausgeg. von I. H. Fichte, Bd. I, S. 10
- 17) a. a. O., S. 11

- 18) 1910 erschien: Wiegershausen, H.: "Aenesidemus-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus", in "Kantstudien", Ergänzungshefte, N. 17, 1910 - Man beachte, daß auch diese Arbeit sich mit Schulze als Gegner Kants beschäftigt, nicht aber den Versuch unternimmt, Schulzes Philosophie selbst zur Darstellung zu bringen.
- 19) So z. B. in seiner (anonymen) Rezension des "Versuchs einer Kritik aller Offenbarung" von Fichte in der "Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek", Bd. 2, S. 3-48, Kiel, 1793
- 20) Wieder herausgegeben als Neudruck seltener philosophischer Werke durch die Kantgesellschaft, als Band I, 1911, Berlin, besorgt von A. Liebert. - Wir zitieren im folgenden nach der Erstausgabe.
- 21) S. 1-46
- 22) S. 24
- 23) S. 39
- 24) S. 39/40 - Unter den "mehreren eifrigen Freunden der kritischen Philosophie" ist u. a. sicher Heydenreich zu verstehen.
- 25) S. 41
- 26) So z. B. S. 226/27 Anm.: "Zum Wesen der Wahrheit und Realität unserer Erkenntniß gehört nämlich ein Verhältniß der Vorstellungen, aus denen die Erkenntniß besteht, zu Dingen außer denselben".
- 27) Das höchste Prinzip des philosophischen Denkens ist Schulze das "Prinzip des Widerspruchs, nach welchem Nichts, was soll gedacht werden können, widersprechende Merkmale enthalten darf" (S. 60).
- 28) Vom Gedachtwerden eines Etwas auf das reale Sein" gilt für Schulze kein Schluß.
- 29) Es geht Schulze in dieser Rücksicht immer wieder um den Nachweis, daß Reinhold mit seinen Begriffen überflüssige oder zu wenig Merkmale verbunden habe (z. B. S. 64).
- 30) Über Schulzes weitere philosophische Entwicklung bemerkt die "Allgemeine deutsche Biographie": "Schulze sagt von sich selber, daß sich sein philosophischer Standpunkt seit dem Aenesidemus eigentlich nicht mehr verändert hat. Nur in der Darstellung traten seine Gedanken mehr auseinander, und die heterogenen Bestandteile, der Mangel eines systematischen Zusammenhanges, der früher so gut wie später fühlbar ist, wurden nun ganz offenkundig" (S. 780). Der "Neue Nekrolog der Deutschen" (11. Jahrg., 1833, Weimar, S. 461) hingegen meint: "In seinen späteren Schriften hat Schulze seinen Skeptizismus beschränkt, und manche haben in demselben eine Annäherung an Jacobis dogmatische Glaubensphilosophie finden wollen". Wir gehen hier auf diese über unser Thema hinausliegenden Fragen nicht weiter ein.

- 31) Zur Biographie J. G. Fichtes: I. H. Fichte: "Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel", 2 Bde. 1862, Leipzig, und F. Medicus: "Fichtes Leben", 2. umgearbeitete Auflage, 1922, Leipzig
- 32) Charakteristisch spricht sich dieser Konflikt aus in den sog. "Aphorismen über Religion und Deismus", einem Fragment vom Jahre 1791. Vgl. "Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, Herausgegeben von I. H. Fichte", (im folgenden kurz mit SW zitiert), Bd. 5, S. 1-8
- 33) a. a. O., S. 7/8
- 34) "J. G. Fichte Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz", 2., um einen Nachtrag vermehrte Auflage, 2 Bde. 1930, Leipzig (im folgenden kurz als Schulz zitiert), Bd. I, S. 119, Brief Nr. 52, vermutlich vom 1. August 1790
- 35) Schulz, I, S. 123/4, Brief Nr. 55 an Weißhuhn, vom August oder September 1790
- 36) als Handschrift ist erhalten, aber noch nicht veröffentlicht, ein "Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft", den Fichte vom September 1790 bis Anfang 1791 verfaßt hat. Man vgl. den Hinweis Schulz I, S. 139 und W. Kabitz: "Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie", 1902, Berlin
- 37) Man vgl. vor allem § 2 der ersten Auflage.
- 38) Schulz I, S. 265, Brief Nr. 109 vom 20. Febr. 1793
- 39) 2. Band, 1. Stück, 1.-4. Heft, S. 3-48, Kiel
- 40) Schulz I, S. 284/5, Brief Nr. 121 an Christian Gottfried Schütz vom 25. Mai 1793
- 41) Schulz, I, S. 345, Brief Nr. 158 an Gottlieb Hufeland, vom 8. März 1794
- 42) Brief an Niethammer vom 28. März 1793, Schulz I, S. 270 fg., Brief Nr. 113 - Fichte behielt sich vor, "den Recensenten Schulze nicht directe, sondern durch Behauptung und unumstößliche Begründung der angefochtenen Theorie indirecte zu widerlegen". Vgl. S. 271
- 43) im schon erwähnten Brief Nr. 109 vom 20. Febr. 1793 an F. V. Reinhard, Schulz I, S. 266 - Fichte setzt bezeichnenderweise hinzu: "Aber auch diesen (d. h. den Humeschen Skeptizismus) würde ich lieber ergreifen, als ein System, das sich nicht hält". Ebendort, S. 266
- 44) So bemerkt Fichte noch in der "Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804" (SW X, S. 210/11): "Wenn mein gegenwärtiger Vortrag der W.=L. bis jetzt klarer gewesen ist, als alle meine frühern derselben Wissenschaft, (...) so liegt der Grund davon lediglich in der unbefangenen Aufstellung der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein

überhaupt nicht, und daß es eben darum in seinem Urgesetze der Projektion per hiatum nicht gelten solle. Zwar hat das Wesen dieser Wahrheit geherrscht in allen möglichen Darstellungen der W.=L., von dem ersten Winke an, den ich darüber in einer Recension des Aenesidemus in der A.L.Z. gegeben; denn diese Maxime ist ganz dieselbe mit der der absoluten Genesis ... " etc.

- 45) "Aus Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi". 2. Teil, Januar 1795 bis November 1801. 1831, Leipzig, Brief Nr. 52, S. 158/9
- 46) a.a.O., Brief Nr. 55, S. 166-7

III. Kapitel

- 1) Schulz, I, S. 305/6, Brief Nr. 135, Fichte an Niethammer, im Okt. oder Nov. 1793
- 2) man vgl. den Brief Nr. 157 vom 1. März 1794 an Reinhold, Schulz I, S. 340 fg, in dem Fichte schreibt: "Ihre vortreffliche Schrift über das Fundament des philosophischen Wißens habe ich mehrere male gelesen, und sie immer für das Meisterstück unter Ihren Meisterstücken gehalten". In demselben Brief heißt es dann etwas später: "Ueberhaupt darf ich mir vielleicht das Zeugniß geben, daß ich die gehörige Mühe darauf gewandt habe, Ihr System zu verstehen; wie ich denn z. B. über Ihre neue Darstellung der HauptMomente der El. Ph. in den Beiträgen auf Veranlassung obiger Recension, mehr als 12. Bogen niedergeschrieben habe" (S. 342). - Die hier erwähnte Handschrift Fichtes ist erhalten, bisher aber noch nicht veröffentlicht. Sie trägt den Titel "Einige ausgeführte Gedanken für eine künftige WesenLehre. In der Recension des Aenesidemus".
- 3) Brief Nr. 140, vom Nov. oder Dez. 1793, an J. F. Flatt, Schulz I, S. 314 fg.
- 4) Brief Nr. 145, vom Dez. 1793, an Heinrich Stephani, Schulz I, S. 318 fg.
- 5) vgl. Anm. 3)
- 6) Der Hinweis auf die Geometrie als Typus der Philosophie findet sich auch im Brief Nr. 136 an J. H. Wloemer, Schulz S. 307 fg. ("... eine künftige Elementar=Philosophie, die die Evidenz der Geometrie habe ..."), im Brief Nr. 145 an Stephani ("... wir werden, wie ich glaube, in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich thut"). und in den späteren Werken Fichtes. Es läßt sich nachweisen, daß ihm Euklids Geometrie dabei als Vorbild vorschwebte.
- 7) vgl. Anm. 4)

- 8) Brief Nr. 157, vom 1. März 1794, an Reinhold; Schulz I, S. 340 fg.
- 9) Die Fichtesche Rezension findet sich in Nu. 47 vom 11. Februar, Nr. 48, ebenfalls vom 11. Febr., und Nu. 49 vom 12. Februar der "Allgemeinen Literatur-Zeitung" des Jahres 1794
- 10) Die "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" findet sich S. 83-328 des 1. Bds. der SW, herausgeg. von I. H. Fichte.
- 11) Eine Erörterung der "Meditationen ..." mit einzelnen Auszügen findet sich in der a. a. O. zitierten Arbeit von Kabitz. Man vgl. Anm. 36) des II. Kapitels. Den "Meditationen ..." folgt als Handschrift eine "Praktische Philosophie", deren Gegenstand sich n i c h t mit dem des prakt. Theiles der "Grundlage ..." deckt.
- 12) a. a. O., S. 262. Übrigens zitiert Reinhold sich an dieser Stelle selbst, und zwar eine Note aus den "Briefen ..."
- 13) vgl. a. a. O., S. 167: "Erster Theil. Fundamentallehre". (§§ I-XXXII) und (S. 223) "Theorie des Erkenntnißvermögens überhaupt" (§§ XXXIII - XLIV)
- 14) Schulz, I, S. 319 - Man vgl. Anm. 6)
- 15) S. IX des Neudrucks.

IV. Kapitel

- 1) a. a. O., S. 167
- 2) a. a. O., S. 167 fg.
- 3) a. a. O., S. 173 fg.
- 4) so z. B. § IX des "Versuchs einer neuen Theorie ...", S. 209 fg.
- 5) ebendort, § VI., S. 199. Ferner in der "Neuen Darstellung ..." § V, S. 174/5
- 6) So z. B. "Beyträge ...", S. 176 in der Bemerkung zum § VI der "Neuen Darstellung ...": "Wenn man dasjenige, welches den Grund der Wirklichkeit der bloßen Vorstellung enthält, die vorstellende Kraft nennt: so ist das Vorstellungsvermögen das Vermögen dieser Kraft, oder dasjenige, wodurch sich die Kraft in ihrer Wirkung, der Vorstellung, äußert, und was folglich vor dieser Wirkung als Bedingung derselben in der Kraft bestimmt vorhanden seyn mußte".
- 7) a. a. O., S. 167
- 8) SW I, S. 97
- 9) a. a. O., S. 167
- 10) a. a. O., S. 174
- 11) im § I

- 12) a.a.O., S. 168 (im Original fälschlich 268!)
- 13) a.a.O., S. 170
- 14) a.a.O., S. 171
- 15) a.a.O., S. 169
- 16) SW I, S. 67
- 17) "Beyträge ...", 1. Band, S. 170/71
- 18) a.a.O., S. 173
- 19) Ebendort
- 20) a.a.O., S. 172
- 21) a.a.O., S. 173 fg.
- 22) vgl. Anm. 19
- 23) a.a.O., S. 174
- 24) a.a.O., S. 167
- 25) Man vgl. in den "Beyträgen ...", 1. Teil, die Abhandlung "Ueber das Bedürfniß die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie". Darin findet sich eine "Erörterung meines Begriffes vom allgemeingeltenden Grundsatz der Philosophie", in welcher es Nr. 5 (S. 143 der "Beyträge ...") heißt: "Dieses Faktum muß in uns selbst vorgehen ...".
- 26) "Beyträge ...", 1. Teil, S. 175 fg.
- 27) a.a.O., S. 175/6
- 28) "Versuch einer neuen Theorie ...", S. 299
- 29) Weinhandl, Ferdinand: "Carl Leonhard Reinhold Ein Kapitel aus der Problemgeschichte des Kritizismus", in "Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinschen Universitätsgesellschaft", Nr. 26, "Jahrbuch 1929", S. 71
- 30) a.a.O., S. 176-78
- 31) a.a.O., S. 179
- 32) a.a.O., S. 180
- 33) a.a.O., S. 180-82
- 34) im Lehrsatz und in der Bemerkung! - Man vgl. Die Teile der Seele bei Aristoteles, de anima, 402 b
- 35) a.a.O., S. 182/3
- 36) a.a.O., S. 183/4
- 37) a.a.O., S. 184/5
- 38) a.a.O., S. 185/6
- 39) a.a.O., S. 186
- 40) Ebendort - Ganz richtig argumentiert Reinhold, wenn er im "Versuch einer neuen Theorie ..." schreibt: "Keine unsrer Vorstellungen kann in

irgend einem Verstande Bild ihres Gegenstandes heißen. Jedes Bild setzt Aehnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur in soferne Bild, als diese Aehnlichkeit statt findet. Es muß also, wenn wir berechtigt seyn sollen, unsre Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich seyn. Allein dieß ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der Rose als Bild, mit der Rose selbst als Original nie vergleichen.... Das Bild hat kein Original für mich; es ist also kein Bild, sondern selbst Original". (S. 242/3)

Allein wie verträgt sich diese transzendente Überlegung mit dem dann doch realistisch angesetzten Ding an sich? Und warum spricht Reinhold auch in dem zitierten Beispiel noch von einer "Rose als Original?" Konsequenter dürfte er nur von einem ursprünglichen Bild der Rose und ihrem Nachbild reden. Man sieht schon daraus, daß er dies nicht erfaßt, daß der transzendente Ansatz bei ihm nicht zum Durchvollzug gekommen ist.

- 41) "Ueber das Fundament ...", S. 104
- 42) "Beyträge ...", S. 186-244
- 43) a. a. O., S. 189/90
- 44) a. a. O., S. 190-195
- 45) a. a. O., S. 195/6
- 46) "Versuch einer neuen Theorie ...", S. 243
- 47) "Beyträge ...", S. 204-209
- 48) SW I, S. 17
- 49) Ebendort
- 50) "Beyträge ...", S. 214/5
- 51) a. a. O., S. 214
- 52) a. a. O., S. 218-21
- 53) §§ XXX - XXXII, S. 221-223
- 54) a. a. O., S. 225
- 55) a. a. O., S. 225-254

V. Kapitel

- 1) "Aenesidemus ...", S. 55
- 2) a. a. O., S. 56
- 3) a. a. O., S. 57
- 4) a. a. O., S. 45

- 5) vgl. Anm. 15 zum II. Kapitel
- 6) vgl. Anm. 18 zum II. Kapitel
- 7) Brief an Johann Heinrich Wloemer, vom November 1793, Schulz I, S. 308, Brief Nr. 136
- 8) Brief an Johann Friedrich Flatt, vom November od. Dezember 1793, Schulz I, 315, Brief Nr. 140
- 9) Brief an Heinrich Stephani, vom Dezember 1793, Schulz I, S. 319, Brief Nr. 145
- 10) Brief an Franz Volkmar Reinhard, vom 15. Januar 1794, Schulz I, 325, Brief Nr. 149
- 11) Ebendort
- 12) Brief an Karl Leonhard Reinhold, vom 1. März 1794, Schulz I, S. 342, Brief Nr. 157
- 13) Ebendort
- 14) Brief an K. L. Reinhold, vom Jahre 1795, Schulz I, S. 446, Brief Nr. 228
- 15) S. W. I, S. 3-4
- 16) a. a. O., S. 4-21
- 17) a. a. O., S. 21-24
- 18) a. a. O., S. 4
- 19) a. a. O., S. 5
- 20) Schulz I, S. 319 - Vgl. Anm. 9)
- 21) Schulz I, S. 326 - Vgl. Anm. 10)
- 22) SW I, S. 5
- 23) a. a. O., S. 6
- 24) Ebendort
- 25) Ebendort
- 26) a. a. O., S. 7
- 27) a. a. O., S. 8-10
- 28) a. a. O., S. 10-11
- 29) a. a. O., S. 10-17
- 30) a. a. O., S. 17-21
- 31) "Beyträge ...", S. 218 fg. (§§ XXIX-XXXII) und S. 223 fg. (§§ XXXIII-XLIV)
- 32) vgl. Anm. 22) und 23)
- 33) SW I, S. 6
- 34) vgl. Anm. 25) und 26)
- 35) SW I, S. 7
- 36) a. a. O., S. 8
- 37) Ebendort

- 38) a.a.O., S. 9 "... nicht wahrgenommen, sondern ursprünglich
gesetzt wird"
- 39) Ebendort
- 40) a.a.O., S. 9-10
- 41) a.a.O., S. 13
- 42) a.a.O., S. 14
- 43) a.a.O., S. 16
- 44) Man vgl. Anm. 19) zum II. Kapitel
- 45) SW I, S. 23-24
- 46) a.a.O., S. 22

VI. Kapitel

- 1) SW I, 7
- 2) SW I, 8
- 3) SW I, 22

VII. Kapitel

- 1) SW I, S. 22/23
- 2) SW I, S. 276 ("Grundlage ...")
- 3) Variation zur Bemerkung Fichtes über Kant, SW I, S. 22/23
- 4) SW I, S. 16
- 5) SW I, S. 272 ("Grundlage ...")
- 6) SW I, S. 277 ("Grundlage ...")
- 7) SW I, S. 22/23
- 8) SW I, S. 5
- 9) SW I, S. 9
- 10) Ebenda
- 11) SW I, S. 9/10
- 12) SW I, S. 11
- 13) Ebenda
- 14) "Aenesidemus ...", S. 45
- 15) SW I, S. 261 Anm. ("Grundlage ...")
- 16) SW I, S. 11
- 17) "Aenesidemus ...", S. 75
- 18) SW I, S. 8
- 19) SW I, S. 11

- 20) "Aenesidemus ...", S. 97/8
- 21) Ebenda, S. 57
- 22) SW I, S. 13
- 23) "Aenesidemus ...", S. 142
- 24) SW I, S. 13
- 25) "Aenesidemus ...", S. 73
- 26) SW I, S. 20
- 27) Ebenda

LITERATURVERZEICHNIS

- 1) Adam, Herbert: "Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel", 1930, Heidelberg
- 2) "Jens Baggesen's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi", 2 Teile, 1831, Leipzig
- 3) Fichte, Johann Gottlieb: "Sämmtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte", 8 Bände, 1845/46, Berlin
- 4) Fichte, Johann Gottlieb: "Sämmtliche Werke. Nachgelassene Werke", 3 Bände, 1834/35, Bonn
- 5) (Fichte, Johann Gottlieb:) "Ohne Druckort: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. 1792. 445 S. 8." In der "Allgemeinen Literatur-Zeitung" Nu. 47 vom 11. Febr. 1794, Nu. 48 vom 11. Febr. 1794 und Nu. 49 vom 12. Febr. 1794
- 6) Fichte, J. G.: "Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Gesammelt und herausgegeben von Hans Schulz". 2. um einen Nachtrag vermehrte Auflage, 2 Bde. 1930, Leipzig
- 7) Fries, Jakob: "Reinhold, Fichte und Schelling". 1803, Leipzig
- 8) Guérault, Martial: "L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte". 2 Bde. 1930, Paris
- 9) Keil, Robert: Wieland und Reinhold. 1885, Leipzig, Berlin
- 10) Maimon, Salomon: "Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaltetes an Aenesidemus". 1794, Berlin
- 11) Reinhold, Karl Leonhard: "Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens". 1789, Prag und Jena
- 12) Reinhold, Karl Leonhard: "Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betreffend". 1790, Jena
- 13) Reinhold, C. L.: "Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens". 1791, Jena

- 14) Reinhold, Ernst: "Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und andrer philosophirender Zeitgenossen an ihn". 1825, Jena
- 15) (Schulze, Gottlob Ernst:) "Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg, 1792, im Verlag der Hartungschen Buchhandl. 182 Seiten. 8. 16. H. " In der "Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek", 2. Bd., 1. Stück, 1.-4. Heft, S. 3-48, 1793, Kiel
- 16) (Schulze, Gottlob Ernst:) "Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik", 1792, o. O.
Wieder herausgegeben in den "Neudrucken seltener philosophischer Werke. Herausgegeben von der Kantgesellschaft". Band I, besorgt von A. Liebert, 1911, Berlin
- 17) Selling, Magnus: "Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie I: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophischen Zusammenhang, mit Beilagen Fichtes Entwicklung betreffend". 1938, Uppsala
- 18) Weinhandl, Ferdinand: "Carl Leonhard Reinhold. Ein Kapitel aus der Problemgeschichte des Kritizismus". In "Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft. Nr. 26. Jahrbuch 1929". S. 65-94. 1930, Breslau
- 19) Wiegershausen, Heinrich: "Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus". In "Kantstudien", Ergänzungsheft Nr. 17, 1910, Berlin
- 20) Zynda, Max v.: "Kant - Reinhold - Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendental-Begriffs", in "Kantstudien". Ergänzungsheft Nr. 20, 1910, Berlin

L e b e n s l a u f

Am 21.6.1930 wurde ich, Karl Spickhoff, als Sohn des Architekten Hermann Spickhoff in Düsseldorf geboren. Bis 1945 besuchte ich die Volksschule und das Goethe-Gymnasium in Essen; bis 1951 das Max-Planck-Gymnasium zu Düsseldorf, wo ich die Reifeprüfung ablegte. Von den 8 Semestern meines Philosophiestudiums hörte ich das erste Semester in Köln, die anderen sieben Semester in München und hier besonders bei den Professoren Wenzel, Stürmann und Lauth. Letzterem danke ich besonders für die Anregung zu meiner Dissertation.

